

EDUARD SPRANGER

DER GEGENWÄRTIGE STAND DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE SCHULE



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN

Der [illegible] Verlagsfirma überreicht vom Vf.

DER GEGENWÄRTIGE STAND DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE SCHULE

REDE

GEHALTEN AUF DER 53. VERSAMMLUNG
DEUTSCHER PHILOLOGEN UND SCHULMÄNNER
IN JENA AM 27. SEPTEMBER 1921

VON

EDUARD SPRANGER



VERLAG U. DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1922

WERNER WILHELM JAEGER

IN FREUNDSCHAFT UND VEREHRUNG

INHALT.

AUFRUF AN DIE PHILOLOGIE.

(An Stelle der Vorrede.)

Konrad Burdach hat gezeigt, daß die Renaissance nicht aus dem stillen Wachsen und Reifen der mittelalterlichen Seele allein erklärt werden kann, sondern daß ihr eine ausdrückliche Wiedergeburtssehnsucht, der immer leidenschaftlichere, aus religiösen Tiefen aufsteigende Wille zu einem neuen Menschentum zugrunde lag. Auch der Neuhumanismus war ein Kind der Sehnsucht, aber in noch höherem Maße das Ergebnis einer bewußten Bildungsarbeit, zu der man die Alten wiederum herbeirief. Wir stehen heut zum dritten Male — wenn wir die wiederholten Renaissancen innerhalb des eigentlichen Mittelalters nicht mitzählen — an einer ähnlichen Stelle. Gläubig wie den Messias erwartet die junge Generation eine innerste Wiedergeburt. Es liegt schon in diesem Wort der Gedanke eines „ewigen Menschentums"; es liegt darin die stille Gewähr, daß „der neue Mensch" aus denselben unversieglichen Lebensquellen hervorgehen wird, aus denen das Größte und Reinste der früheren Menschheit geboren worden ist. Wie in der Natur nach schweren Zerstörungsprozessen an noch lebenskräftigen Organismen sich mit erhöhter Tätigkeit Heilstoffe und frische Substanzen bilden, so scheint auch in der geistig-moralischen Welt Gesundung von selbst aus geheimen Kräften aufzuquellen. Man fühlt es wachsen und werden, man fühlt es pulsieren, wo man die Hände unsrer Jugend faßt. Und der Tag wird kommen, wo es wie ein Sturmwind herausschlägt und über die erstaunte Welt dahinbraust.

Unsere heutige Philologie weiß von diesen Vorgängen durchschnittlich nichts. Ihre Hüter werden zu den erstaunten Erwachenden gehören, wenn sie nicht anfangen zu sehen, was ringsum gärt und ringt. Man kann einem Vortrag aus dem Wege gehen, wenn man in sich nichts findet, um ihn sich innerlich zu assimilieren. Aber man kann nicht um eine neue Weltepoche herumgehen. Und eine solche

ist im Anbruch, wie tausend Zeichen untrüglich verkünden. Davon muß laut geredet werden, wenn es in den Studierstuben gehört werden soll.

Zunächst: Es ist kein wissenschaftliches Zeitalter, dem wir entgegengehen. Nicht deshalb, weil uns die äußeren Hilfsmittel oder die Zeit zur inneren Sammlung und Reifung fehlen, die auf dem Boden materiellen Reichtums zur Verfügung standen. Sondern deshalb, weil die Menschen, die diese neue Zeit tragen werden, in ihrem geistigen Kern ganz anders gewachsen sein werden, als es bei einer forschenden und sammelnden Generation der Fall war. Der Grad von Isolierung geistiger Funktionen, den die rein wissenschaftliche Einstellung fordert, wird künftig durch keinen Erziehungsaufwand mehr herbeizuführen sein. Der junge Mensch atmet und lebt heut mehr als zu allen Zeiten durch die Totalität seiner geistigen Organe. Und kein wahrer Humanist wird sich darüber beschweren dürfen, wenn der Trieb zur Ganzheit schon als natürlicher Grundtrieb in aller „Lebensregung und -bewegung“ wirkt. Wie einst in den Tagen Schellings und der jungen Romantik predigt man das Evangelium einer „intellektualen Anschauung“, die sich heut bald als „Erleben“, bald als „Intuition“, bald als „kosmische Schau“ verkleidet. Unzweifelhaft liegt darin ein ästhetischer Zug: man möchte sich einfühlen in das Leben der Dinge und Wesen, man möchte sie aus ihrer konkreten Lebendigkeit, gleichsam selbst im Mittelpunkte ihres Wachstums ruhend, begreifen. Die Totalkräfte der Phantasie werden herbeigerufen, um Welt und Seele zu durchdringen. Aber dieser Grundtrieb wurzelt noch tiefer: Er ist zugleich religiöse Sehnsucht: ein Zurücktasten aus künstlichen und mechanischen Verhältnissen in das ewig quellende Metaphysische. Das im Leben selbst offen zutage liegende Geheimnis, diese Mischung von Wirklichkeitssinn und Mystik, kennzeichnet das Grundgefühl einer Generation, die aus der Großstadt zurückstrebt in die atmende Natur, aus der „Gesellschaft“ in Gemeinschaft, Volk, Ursprünglichkeit. Der Mensch, der sich selbst ein heiliges Wunder ist, — wie könnte er sich messen mit den Methoden experimenteller Psychologie, oder vergangene Menschen ausgraben mit der Kleinforschung der Stelleninterpretation! Überall beobachten wir das Hingegebensein an den Lebensprozeß, der jeder Formulierung widerstrebt, an die Wahrheit, die in dem „singenden Blute“ liegt, an die „schöne, wilde Seele“, die sich fürchtet, im

Augenblick der Formung zu entfliehen, die den Körper sich ebenso als zugehörig fühlt, wie jedes andere Erlebnis ihrer selbst. Und endlich ein Letztes in dieser Mystik des Sichselbsterlebens: es liegt darin das Gefühl einer heiligen Reinheit des geschenkten Lebens und einer tiefen Verantwortung vor dieser eignen „seligen Höhe". Die Sittlichkeit, die so aus der Seele wächst, findet sich noch in keiner geprägten Formel wieder. Sie ist gleichsam noch ganz fließendes Leben, das seines Gesetzes sicher, aber nicht bewußt ist.

Menschen in solcher inneren Bewegtheit ihres Seins sind keine Forscher. Ein älteres Geschlecht, das sich in langem Mühen, durch Umgang mit Geschichte und Geisteswelt, im besten Fall eine reife Kunstform gegeben hat, mag es beklagen, daß so viel Arbeit nun abgebrochen werden soll, und daß die Reihen der entsagungsvoll Herbeitragenden sich nicht mehr füllen werden. Vielleicht wird die Naturwissenschaft diesen Mangel am schmerzlichsten spüren. Die Philologie aber dürfte hier nichts Wesensfremdes fühlen. Für sie kommt, recht verstanden, nicht die Zeit der Entsagung, sondern der Erfüllung. Man hat mich vor Jahren nicht gehört, als ich von der „ewigen Renaissance" sprach. Man hat auch die hier folgende Rede vielfach nicht verstanden, obwohl sie selbst ganz aus der gegebenen Lage der Wissenschaft heraus gedacht und formuliert ist. Aber man muß mich heut verstehen, wenn man ringsum in das Leben blickt.

„Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch". Mir scheint, als ob keine andere Wissenschaft ihrem lebendigen Ursprung nach so sehr dies zum lebendigen Ziel haben müßte: den Menschen zu erkennen in der Fülle seiner Gestalten: seines Suchens, seines Werdens und seiner vollendeten Formen. Alle Philologie — sie mag noch so sehr aus Sprachwissenschaft, aus Stilistik und Rhetorik, aus Poetik und Metrik, aus Literaturkunde und allgemeiner Geistesgeschichte zusammengewoben sein, hat ihr wahres Ziel im Humanismus. Dabei verstehe ich unter Humanismus in einem weitesten Sinne die geschichtlich vertiefte Forschung an dem Problem, was der Mensch im Totalgefüge seiner Kräfte ist, die Frage nach seinen Möglichkeiten, seinen Wirklichkeiten und seinen je erreichten Gipfeln. Dieser Humanismus ist es überhaupt erst, der das Vielerlei der Fragestellungen, die an sich den verschiedensten Wissenschaften entlehnt sind, zu einer Einheit bindet. Einer humanistischen Philologie kann es daher

nicht unwillkommen sein, wenn auch die Gegenwart ihr einen neuen Menschen, einen ganzen Menschen entgegenführt. Denn ihre Bestimmung ist es, diesem werdenden Menschen den Spiegel alles Besten und alles Gefährlichen, alles Schöpferischen und alles Irrenden entgegenzuhalten, das in vergangener Kulturarbeit durch die ringende Seele der Menschheit gezogen ist. Sie allein könnte, ihrer Idee nach, diese Sehnsucht nach Fülle und Echtheit des Lebens stillen, die sich noch in keiner geschlossenen Philosophie, in keiner bekannten Religion, in keiner einzelnen Form überhaupt kristallisieren kann und will. Sie kann es aber nur, wenn sie durch alle noch so schwierigen und noch so wichtigen Vorarbeiten durchdringt bis zu dem Punkte, wo sich aus den vorbereitenden Einzelheiten der Forschung das Bild eines Menschen oder das Bild einer gesellschaftlichen Kulturlage formt. Und dies wiederum ist nur möglich, wenn schon in jedem Bruchteil der Fragestellung der Sinn für seelische Kräfte und für das gesetzliche Zusammenspiel dieser Kräfte zu einem Ganzen wirksam ist. Ja im Besitz solcher ordnenden Kategorien liegt die einzige Gewähr, daß nicht bloße schweifende Phantasie, sondern ein geklärtes Bewußtsein von der sich historisch entwickelnden Gliederung des Geisteslebens zur Geltung kommt. —

Damit aber berühre ich die Kehrseite der Entwicklung, in der wir stehen. Es ist Gefahr, daß sich über uns ein allgemeiner Nebel von mystischen Träumereien niederläßt, in dem alle festen Umrisse des Einzeldaseins und der Kultur verschwimmen. Es ist Gefahr, daß Gestalten der Vergangenheit zu einem bloßen Mittel herabsinken, an dem man sein Bedürfnis nach ästhetischer Selbstprojektion und Formenspielerei befriedigt. Eine bloß erotisch betriebene Wissenschaft vergißt zu leicht die erste Forderung, ohne deren Erfüllung Wissenschaft überhaupt nicht denkbar ist: nämlich Objektivität und strengen Wahrheitswillen. Mit ihnen aber würde die Wissenschaft auch das verlieren, was sie allein für das Leben schöpferisch und aufbauend macht: ihren Ursprung aus echtem Wirklichkeitssinn und aus dem Gesetz, das in der Sache wurzelt. Wissenschaft kann nicht legitimiert werden durch Schönheit oder bildende Kraft oder Erlösungswerte; sie muß zuerst echte, d. h. wahre Wissenschaft sein, wenn etwas Echtes aus ihr folgen soll.

Wir finden in der Jugend heut die Neigung, einen Menschen,

der denkt, geringschätzig als einen „Intellektualisten“ beiseite zu schieben. Dieser Neigung folgen, würde heißen, die klärende Arbeit der vorangegangenen Generationen wieder auszulöschen und im Meere einer gestaltlosen Begeisterung unterzutauchen. Es wäre der Selbstmord der Kultur, wenn die Wissenschaft hiergegen nicht mit aller ihr eigenen ethischen Kraft ankämpfen wollte. Nicht darum handelt es sich, das Geleistete zu verleugnen, sondern die angefangenen Linien bis zu ihrem Schnittpunkt zu Ende zu ziehen. Wir haben nicht Papyri gesammelt, Inschriften entziffert, Texte gereinigt, um das jetzt alles als wertlos über Bord zu werfen. Vielmehr heißt es jetzt erst, die Früchte dieser entsagungsvollen Bestellung der Felder zu ernten und aus ihnen geistige Nahrung zu ziehen. Das alles aber ist nur möglich, wenn in die zersplitterte Arbeit einheitliche Richtlinien aus einer geisteswissenschaftlichen Besinnung kommen. Die Einheit, die die Arbeit der Philologie zusammenhält, braucht nicht mühsam gesucht zu werden; sie liegt in der Struktur des fragenden Menschen, der hinter jedem Teilmoment das Ganze der erlebenden, schaffenden, nach Ausdruck ringenden Seele, und in dieser Seele wieder das Glied einer geschichtlich gewordenen Geisteswelt sieht. Der voll lebendige Mensch, der fremde menschliche Gestalten erkennen will, findet in sich selbst die entscheidenden Linien, in die er das werdende Bild des Vergangenen hineinzeichnet. Daraus erklärt es sich auch, daß alles echte philologisch-historische Verstehen eine befruchtende Wirkung auf die Gegenwart hat. Mögen wir, vom Willen zur reinsten Objektivität erfüllt, den Gegenstand auch zunächst weit von uns abrücken und in seiner unsagbaren Einzigartigkeit und Fremdheit hinzeichnen — irgendwie müssen wir ihn doch in uns hineinnehmen; und erst wo diese noch so verborgene Identität des fremden Geistes mit dem unsrigen aufblitzt, erst da entfaltet sich jenes geistige Medium, das die Vergangenheit trägt und zugleich uns trägt und deshalb in seinem letzten Bestande ewig ist.

Dieses Ziel haben schon die Neuhumanisten ihrer Beschäftigung mit den Griechen gestellt: Kenntnis der altertümlichen Menschheit (= Kenntnis des antiken Menschentums) bezeichnet W i l h e l m v o n H u m b o l d t als Aufgabe und Wert des Griechenstudiums; und F. A. W o l f hat sich diese seine Formulierung zu eigen gemacht. Sie ist die Formel jedes Humanismus. Denn jeder Humanismus strebt nach

Eindringen in fremde Geistesformen und somit nach Berührung mit ihrer wirkenden, formenden Kraft. Aber ein Unterschied unseres Humanismus, den man den dritten nennen könnte gegenüber jenem zweiten, liegt in der Weite des Suchens und des Verstehens, das wir Modernen aufzubringen vermögen. Gewiß eine vielfach zerfließende Weite. Aber wir sehen Seiten des Seelenlebens, für die der deutsche Klassizismus noch kein Organ hatte. Unser suchendes Licht fällt in Tiefen, die damals gestaltlos schienen. Unsere Problematik enthüllt uns Irrationalitäten, die früher verborgen blieben. Und unser eigener Wertwille, der von einer ihm verwandten Kraft des Verstehens unterbaut ist, biegt von neuem die Spitzen der Vergangenheit um, so daß die Geschichte ein neues Relief empfängt. Der Mensch von heute ist so unsäglich individualisiert, daß auch sein Interesse an den früheren Formen der Menschheit reicher geworden ist, als es in einer Epoche geschlossener Formen der Fall sein konnte. Mit einem Wort: wir steigen heut tiefer in die ganze Flut menschlicher Bewegungen und Gegenbewegungen hinab; wir baden uns im reichen Spiel der Wellen, ohne sogleich einer eindeutigen Strömung bewußt zu werden. Wir suchen das Menschliche in der Fülle seiner immer neuen und doch typisch verwandten Gestaltungen, weil wir in uns selbst so reiche Möglichkeiten finden, daß jeder noch so individuelle Ton ein Echo weckt.

Deshalb ist auch unser Interesse nicht auf die sog. klassischen Epochen beschränkt. Wir wollen den Lebensprozeß einer ganzen Kultur vor uns ausgebreitet sehen, und wir wissen, daß für jede ihrer Epochen in unserer weit umspannenden Seele etwas mitschwingt. Ja, wir denken hier überhaupt nicht nur an das Altertum, sondern an jede Kultur, die sich in literarischen Formen Ausdruck geschaffen hat. Alles Gesagte gilt also auch für die „neuere Philologie". Und es gilt für sie um so mehr, als gerade sie noch nicht zu jenen geschlossenen Bildern gelangt ist, in denen ihr eigentliches Ziel zu suchen wäre. Denn eine „Weltkultur" wäre im höheren Sinne erst denkbar, wenn die geistig führenden Nationen zum Bewußtsein der großen Nationalindividualitäten gelangt wären, wenn auch hier das Verstehen gelänge, das den Kampf der Geister nicht aufhebt, sondern ihn erst fruchtbar macht. Für den Deutschen erreicht die germanische Philologie erst da ihre Bestimmung, wo sie — nicht den Deutschen —,

aber die reichen Formen, deren das deutsche Wesen fähig ist, aus dem Spiel der neuen Volkscharaktere emportauchen und daraus die ganze Kraft des Eigenbewußtseins erwachsen ließe, das auch seine Grenzen kennt.

Schon darin spiegelt sich die Erweiterung, die der moderne Geist erfahren hat, daß ihm „humanistisch" nicht nur seltene, hohe Gipfel heißen, sondern alles, was zur Lebensgeschichte der Menschheit und zu ihrem Formenreichtum überhaupt einen Beitrag zu liefern vermag. Wo man auch das Leben packt, da ist es interessant. Aber natürlich bleibt es trotzdem bei dem Unterschied der Maße. Es gibt in jeder Kultur und in jedem Volk Epochen, Menschen, Einzelschöpfungen, in denen der Natur ein besonderer Wurf gelang. Von diesen Höhen strahlt ein heiteres Licht noch bis zu uns herüber, und ihr Gehalt scheint auch für uns von befreiender Bedeutung, weil in ihm nicht nur wandelbare Motive des Daseins, sondern gleichsam ewige Grundakkorde anklingen.

Wissenswert ist alles, was in die Linie großer Entwicklungsreihen bestimmend hineingewirkt hat. Aber bildend sind nur die Höhepunkte dieser Kurven, weil nur in ihnen zugleich die Totalität und die Idealität des kulturschaffenden Geistes sichtbar geworden ist. Im Umgang mit ihnen formt sich der werdende Mensch, wie er in der wahllosen Mannigfaltigkeit der Gestalten sich spielend spiegelt. Denn nur wer mit dem Großen und Echten lange und tief verkehrt, wird selbst groß und echt.

Darin aber liegt der Dienst, den eine recht verstandene Philologie der Jugend zu leisten vermag, daß sie ihr die Fülle des Menschlich-Lebendigen zeigt, um sie zuletzt bei dem Größten und Edelsten verweilen zu lassen. Ich bekenne, daß ich mir keine Wissenschaft vom Menschen zu denken vermag, in der nicht der Eros aufbauend mitgewirkt hätte. Der Eros aber ist das Ahnungsvermögen für das aus dem Wert Geborene. Wer keinen Instinkt für die Höhe der Werte hat, der vermag auch nichts Bildendes aus sich zu produzieren. Ihm bleibt die Geschichte stumm, weil sein Sinn zu und sein Herz tot ist. Wer keinen Stufenbau in seinem Innern trägt, vermag auch den anderen nicht emporzuführen. Denn die Welt der Werte ist ein Stufenreich. Alles also kommt darauf an, daß der fruchtbare Punkt wieder gesucht werde, an dem die Wertsehnsucht der Jugend zusammen-

stimmt mit der Wertfülle eines gestalteten Menschentums. Beide verhalten sich zueinander wie das Mögliche zum Wirklichen, wie die δύναμις zur ἐνέργεια. Ohne diese besonnene Führung würde der Lebensdrang der Jugend in ziellosem Enthusiasmus verpuffen. Nur der sehend gewordene Enthusiasmus vermag heute noch eine neue Welt aufzubauen.

Aber was sollen wir denn tun? — Wir sollen nicht fürder im Monographischen und Spezialistischen versinken. Das Material liegt bereit. Jetzt heißt es zusammenfügen. Bilder vergangener Persönlichkeiten müssen entstehen, gezeichnet mit der bildgebenden Porträtkunst, in der sich das Individuellste mit der Ahnung allgemeiner Bezüge durchdringt. Ganze Epochen müssen gezeichnet werden so, daß ihr bewegtes Leben in uns selbst einen Rhythmus auslöst. Linien sinnbestimmten Werdens müssen durch die Jahrhunderte hindurchgezogen werden, damit wir uns einer Biographie des abendländischen Geisteslebens nähern. Nirgends aber kommt es auf das Extensive an. Auch in dem Mikrokosmos einer scheinbar belanglosen Einzelheit können die Strahlen eines ganzen geistigen Universums aufgefangen werden. Der eine Plato spiegelt ein ganzes Athen, und in Athen bewegt sich eine Welt. In dem einen Shakespeare fließt Antike, Renaissance und nordisches Dämmerlicht zusammen. In Rousseaus Seele zittert die ganze Tragik der Kultur überhaupt. Und in Herders Reisetagebuch liegt der Stoff zu einer Geschlechterfolge von künftigen Jugendbewegungen.

Man höre auf, die bloße Geschichte der „Institutionen" oder die Genealogie der „Stoffe" oder gar die Schicksale der Texte zu schreiben. Dies alles wird erst historisch, wo es durch lebendige Seelen hindurchgeht, und in diesem Hindurchgehen erfährt es einen Bedeutungswandel, der nur aus dem Gefüge seelischer Kräfte heraus zu verstehen ist. Ein Aberglaube sind jene philosophischen Systeme, die der bloße kahle Logos aus dem Kopfe der Denker herausgetrieben haben soll. Auch in ihren Adern fließt Blut, und nur das Bluterfüllte kann noch Herzen in Wallung setzen. Man glaube nicht mehr an jene übernommene „Form", die sich von außen über ein Kunstwerk legt; sondern man spüre jenen Tiefen nach, wo Form und Gehalt noch ungeteilt entspringen. Wir hängen nicht der einseitigen Lehre an, daß Wirtschaftsformen und Klassenkämpfe die ganze Geschichte

bewegen. Aber unser Auge sei geschärft auch für diese realen Seiten geistiger Schöpferkraft. Denn nur was aus der Erde geboren ist, ist wurzelecht und wachstumsfähig. Vor allem aber dies eine: man fühle überall an den Erscheinungen des Lebens den letzten einheitlichen Sinn, aus dem sie hervorwachsen. Denn alles Ersehnte und Geschaffene der Menschheit ist nur ein Strahl, der, aus dem Schoß entscheidender Urerlebnisse entlassen, durch das Dunkel des Daseins huscht und wenigstens für einen Augenblick die tiefen Schatten lichtet. Alles Größte und alles Kleinste ist zuletzt aus der Andacht geboren; alles Größte und Kleinste ist zuletzt ein Schrei nach Erlösung.

Auch die Werte also, die die Philologie der Zukunft unserer Jugend zu bieten vermag, ordnen sich in einem Stufenbau. Als Wissenschaft gibt sie Wahrheit, und ohne den Geist der Objektivität wäre sie keine ethische Kraft im Leben. Als Wissenschaft aber von geformten Werten und vom Menschentum gibt sie Bildung; denn nur geformte Kraft kann wieder Geistesformen bilden. Als bildende Wissenschaft endlich führt sie den Menschen in jene Tiefen seines Inneren hinab, wo sein begrenztes Dasein in einem Gesamtsinn Erlösung findet und, von den dunklen Mächten in sich selbst befreit, den lichten, heiteren Höhen der Menschheit selig entgegenstrebt. Es ist der Punkt, an dem sich Sehnsucht und Erfüllung, Eros und Idee, an dem sich Jugend und reife Wahrheit die Hände reichen.[1])

DER GEGENWÄRTIGE STAND DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE SCHULE.

Es gilt in Deutschland als gefährlich, wenn der Ursprung der Wissenschaft aus dem Leben und ihre Leistung für die Bedürfnisse des Lebens zu stark betont werden. Man sollte aber, ohne den berechtigten Gehalt dieses Standpunktes aufzugeben, umgekehrt auch einmal darauf achten, daß brennende Daseinsfragen, die von der zünftigen Wissenschaft dauernd umgangen werden, abseits vom strengen Wege der Forschung, durch Glauben und Aberglauben, durch Kunst und Phantastik, durch Spekulation und Dilettantismus sich irgendwie ihre Lösung suchen. Die Gesamtlage der Geisteswissenschaften scheint mir heut dadurch gekennzeichnet, daß eine ungeheure Sehnsucht nach psychologischer Einsicht und Vertiefung die jüngere Generation erfüllt, daß aber die wissenschaftliche Psychologie selbst, abgesehen von einigen voraneilenden Versuchen, wenig zur Befriedigung dieser Sehnsucht nach Verständnis des Menschen getan hat. Sie stand und steht z. T. heute noch unter dem Banne der naturwissenschaftlichen Epoche. Sie bevorzugt infolgedessen die Probleme, die aus dem Zusammenhang von Leib und Seele, und allgemeiner: aus der Zuordnung seelischer Erlebnisse zu Naturobjekten erwachsen, während das ganze große Gebiet der Verflechtung des Seelischen in die geistigen Objekte, d. h. in die Kultur, nicht einmal zu methodischem Bewußtsein erhoben wurde. So erklärt es sich, daß neben der Psychologie der Psychologen unter dem Namen Psychoanalyse eine neue Theorie des Seelischen entstand, die ein interessantes Zeichen dafür ist, daß selbst die Mediziner durch die bloße Beziehung auf das Physiologische nicht mehr befriedigt werden. So erklärt es sich, daß aus dem psychologisch nicht ausreichend gepflegten religiösen Bedürfnis eine Anthroposophie und allerhand psychologische Geheimlehren entstanden. So erklärt es sich endlich auch, daß ein Buch einen beispiellosen Erfolg erringen konnte,

das selbst mehr Dichtung als Wissenschaft sein will: Spenglers „Untergang des Abendlandes".[3])

Es wäre ein Irrtum, wenn man annähme, daß die zahllosen Leser dieses Werkes ausschließlich durch den Gegenstand gefesselt worden wären, den der Titel ausdrückt. Denn sehr bald hätte man ja wohl merken müssen, daß von diesem Problem im Text wenig oder gar nicht die Rede ist. Die Wirkung des Buches liegt vielmehr darin, daß es geisteswissenschaftliche Methoden anwendet, besser: einen künstlerischen Blick für das Geistige besitzt, der sich keineswegs in allen philologischen, historischen und geistesphilosophischen Werken unserer Tage findet. Spengler nennt dieses von ihm intuitiv geübte Verfahren eine Morphologie der Kulturen. Er selbst führt es auf Goethe zurück; man wird auch an Schelling und Wilhelm v. Humboldts zweite Periode erinnert. Nimmt man den Kern heraus, so handelt es sich um den Grundgedanken, daß Kulturen, genau so wie Naturorganismen, eine innere Struktur und Entwicklungsgesetzlichkeit besitzen, von denen aus ihr Leben, Sein und Sterben zu verstehen ist. Die eigentümliche Geistesart, die sich in einer Kultur auswirkt, führt Spengler auf eine eigentümliche Seele zurück, die freilich von ihm ins Metaphysische projiziert wird und fast die Rolle eines mystischen Prinzips spielt. Das Leben dieser Kulturseelen aber sucht er untereinander zu vergleichen und auf typische Entwicklungsstadien zu bringen. Er stellt Homologien fest, d. h. Erscheinungen, die sich kulturbiologisch entsprechen. Er verfolgt Metamorphosen, d. h. äußerlich verschiedene Offenbarungen derselben Kulturseele, die innerlich identisch sind. Und er gelangt schließlich zu sogenannten Gleichzeitigkeiten, d. h. genauer gesagt zu begrifflich gedachten typischen Kulturepochen und Entwicklungsstufen.

Am strengen Maß der Einzelforschung gemessen, mußte Spenglers Werk scheitern, weil er mit allzu kühner Hand gleich die Morphologie ganzer Weltkulturen und ihrer Entwicklungen in großen Fresken malen wollte. Aber es ist eine schon lange wirksame Tendenz der geisteswissenschaftlichen Arbeit, die sich bei ihm energisch entladet, nämlich eben jene Sehnsucht nach einer Psychologie, die das geistige Sein der Menschen und der Kulturen wirklich durchleuchtet. Wie bei Spengler mindestens die Terminologie, so kleideten sich die frühesten Versuche aus der Mitte des 19. Jahrhunderts sachlich in

die Form biologischer Analogien und waren insofern ebenfalls von naturwissenschaftlichen Vorbildern abhängig. Dieser Auffassung soll im folgenden keineswegs das Wort geredet werden, wenn auch das Wort Struktur aus der Naturwissenschaft herübergenommen worden ist. Am Ende des Jahrhunderts strömen die Ideen der deutschen historischen Schule mit denen des französisch-englischen Positivismus in Lamprechts großer Geschichtskonstruktion zusammen, die leider nie nach ihrem großen und berechtigten Ziel, sondern immer nur nach den unzulänglichen philosophischen und historischen Mitteln ihrer Durchführung beurteilt worden ist.[3]) Was Lamprecht, im Anschluß an Jakob Burckhardt, wollte: die Psychologisierung der Geschichte, bleibt zu Recht bestehen. Aber sein Verhängnis war, daß die Psychologie, die er brauchte, noch nicht vorhanden war. Entstand doch Wundts große „Völkerpsychologie" erst gleichzeitig mit, ja z. T. erst nach Lamprechts „Deutscher Geschichte". Und es ist fraglich, ob Wundts Methoden sich auf höher entwickelte Kulturen hätten anwenden lassen. Im Sinne des ursprünglichen Entwurfes der Völkerpsychologie lag es jedenfalls, vorzüglich jene Kulturstufen zu studieren, auf denen die bewußte Einwirkung einzelner hervorragender Geister noch wenig zutage tritt, statt dessen aber aus der Verbindung und Wechselwirkung vieler gleichartiger Seelen im Volke gemeinsame geistige Erzeugnisse hervorgehen, deren Inbegriff den Gehalt einer aktuellen Volksseele ausmacht.[4]) Die Entfaltung dieser überseelischen Gebilde scheint sich jedoch von den Grundgesetzen der „unmittelbaren Erfahrung", die nach Wundt den Gegenstand der Individualpsychologie bildet, weiter zu entfernen, als der große Meister anzunehmen geneigt war.

Dies war es überhaupt, was sich jedem Versuch einer Psychologisierung der Geschichte gegenüberstellte: die Tatsache des objektiven Geistes, d. h. eines Inbegriffes von Seelenerzeugnissen, die sich von der Einzelseele weitgehend losgelöst haben und ein geschichtliches Leben für sich führen. Sie überdauern die Einzelseele, umfangen sie mit ihrer rückwirkenden Macht und lösen in ihr — solange sie wahrhaft lebendig sind — Werterlebnisse aus, wie sie selbst ursprünglich von einem Willen zum Wert geschaffen worden sind. Dieses Wechselspiel von Seele und Geist, in dessen unendlich komplizierter Entwicklung der Gehalt des historischen Lebens beschlossen liegt, brachte erst Dilthey zu einigem methodischen Bewußtsein. In ihm war die

subjektivste Innerlichkeit stark genug, daß er dem Anteil des „Erlebens", also der eigentlich psychologischen Seite, gerecht zu werden vermochte; aber er besaß auch als geborener Historiker Anschauung der großen geistigen Objektivitäten genug, um sich den Blick für die überindividuellen Zusammenhänge zu wahren. Besonders in seinem Alter, nachdem Hegel noch einmal stark auf ihn gewirkt hatte, verwandelte sich ihm der Gedanke einer „beschreibenden und zergliedernden Psychologie" mehr und mehr in den einer geisteswissenschaftlichen Strukturlehre.[5]) Unter diesem gemeinsamen Titel konnten sowohl die Probleme des subjektiven Geistes, also die Psychologie der Erlebnisformen, wie die des objektiven Geistes, d. h. die Analyse der überindividuellen Kultursysteme, zusammengefaßt werden. Und in gleicher Linie scheint sich auch die Entwicklung über ihn hinaus fortzusetzen. Denn auf die Sinnbeziehungen zwischen Seele und Kultur, zwischen subjektivem und objektivem Geist kommt es überall an. Eine geisteswissenschaftliche Psychologie ist nicht möglich ohne Kulturwissenschaften (Geisteswissenschaften), und diese wiederum können nicht ausgebaut werden ohne Rückgang auf die subjektiven Erlebnisweisen und die innere Struktur der zugehörigen Einzelseelen. Noch ehe hierüber volle methodische Klarheit erzielt war, bewegte sich die Arbeit der Geisteswissenschaften praktisch längst in dieser Richtung. Verbindet man Diltheys und Schmollers Ansätze mit einigen fruchtbaren Gesichtspunkten der Werttheorie von Windelband, Rickert, Münsterberg, nimmt man die Umbildungen der abstrakten klassischen Nationalökonomie hinzu, wie sie etwa bei Friedrich v. Wieser[6]) und Max Weber vorliegen, denkt man endlich an Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" und an Otto Hintzes ungeschriebene Verfassungsgeschichte, so ergibt sich ein Gesamtbild der geisteswissenschaftlichen Lage, dessen charakteristisches Merkmal man mit dem einen Worte „Strukturforschung" aussprechen könnte. Denn überall handelt es sich um die Aufgabe, entweder ruhende Strukturen von geistigen Personen und Kulturgebieten festzustellen, oder in Entwicklung befindliche Strukturen von gewissen Entwicklungsgesetzen aus zu begreifen.

Es ist meine Absicht, die so gegebene Problemlage im Überblick zu beleuchten. Sie ist im Prinzip die gleiche für die geschichtlichen wie für die systematischen Geisteswissenschaften. Sie beherrscht die

Wirtschaftstheorie wie die Soziologie, die Religionswissenschaft wie die Ästhetik, schließlich auch Ethik und Pädagogik. Und wenn Philologie im weitesten Sinne die Wissenschaft ist, die literarische Zeugnisse als Geistesschöpfungen und als Abdruck von Geistesformen interpretiert, so ist sie nicht nur auf die Hilfe aller jener Wissenschaften angewiesen, sondern teilt mit ihnen die Einstellung des Blickes auf geistige Strukturen und strukturelle Entwicklungen. Aber ich möchte zugleich, gemäß der zweiten Interessenrichtung dieser Versammlung, auf einige Folgerungen hinweisen, die sich aus dieser Lage für das Bildungsproblem ergeben. Der Zusatz in meinem Thema: „und die Schule" ist genauer durch die doppelte Bezeichnung zu ersetzen: „Folgerungen für die Lehrerbildung und für die Jugendbildung".

Die geisteswissenschaftlichen Fragen, die ich zu erörtern und nach ihren pädagogischen Konsequenzen zu beleuchten gedenke, sind im wesentlichen drei:

I. die Strukturlehre als neues Prinzip der geisteswissenschaftlichen Psychologie und der Geisteswissenschaften,

II. das Verstehen als die zugehörige allgemeine Methode der Auffassung und erkenntnismäßigen Formung solcher Geistesstrukturen,

III. die Frage nach dem wissenschaftlichen Recht wertender Stellungnahme und nach der objektiven Werthöhe geistiger Mächte.

I. Zunächst also die Strukturlehre. Daß es im inneren Gefüge der geistigen Persönlichkeit Verschiedenheiten des Baues und der Funktionsweise gibt, hat jeder echte Historiker im Gefühl, auch ohne die verborgene Gesetzlichkeit dieser Strukturen formulieren zu können. Es ist derselbe neutrale Grundstoff des Lebens, der sich in dem einen zu politischen Taten formt, in dem anderen die Beschaulichkeit des Künstlers oder des Gelehrten auslöst, die den einen zum Erwerben und den anderen zur Andacht stimmt. Ich habe den Versuch gemacht, die durchaus ewigen Grundformen der Individualität in einer Anzahl von Idealtypen zu konstruieren, die ich als „Lebensformen" bezeichnet habe.[7]) Aber erst innerhalb jedes dieser Typen beginnen nun die feineren Differenzierungen, die es historisch und systematisch zu studieren gilt. Nimmt man z. B. an, daß die beiden größten Geister des griechischen Altertums, Plato und Aristoteles, beide den Mittel-

punkt ihres geistigen Lebens in der θεωρία fanden, und ist man sich über die ganz eigentümliche Färbung dieses griechischen Begriffes klar geworden,[8]) so ist doch die Differenz, die zwischen ihren Schöpfungen bleibt, nicht bloß eine logische, in reinen Begriffen austragbare, auch nicht der Unterschied zweier Geschichtsepochen, sondern sie ist eine Differenz, die in den formenden Persönlichkeiten selber wurzelt und die jeder fühlt wie den Unterschied zwischen einer idealisierten Statue und der geprägten Form, die lebend sich entwickelt. So ist auch der Abstand zwischen Kant und Herder zuletzt der Unterschied zwischen den geistigen Organen, durch die sie sich der Welt bemächtigten, und jeder Begriffsstreit mußte hier ebenso unfruchtbar bleiben wie der zwischen der Ethik Kants und Schillers, weil in solchen Gegensätzen sich nicht wahr und falsch gegenübertreten, sondern eben zwei Menschen. Oder ein anderes Beispiel: Freiheit ist das Evangelium der vier großen Zeitgenossen Kant, Schiller, Humboldt, Fichte. Und doch ist sie für jeden von ihnen etwas durchaus Eigentümliches, dessen sich eine eindringende geisteswissenschaftliche Analyse bemächtigen müßte, wenn sie die mannigfachen ideologischen Wurzeln des politischen Liberalismus in Deutschland aufdecken wollte.[9]) Was Wölfflin in der bildenden Kunst als Unterschiede der Darstellungsart bezeichnet, z. B. das Lineare und Malerische usw., hat seinen Ursprung nicht im Objekt oder in der Technik, sondern in Strukturverschiedenheiten des künstlerischen Auffassens und Gestaltens, d. h. des künstlerischen Menschen selber. So steht die unendliche Mannigfaltigkeit geistiger Bildungen nebeneinander wie die tausend und aber tausend Gestaltungen der Pflanzenwelt. Eine Orientierung ist hier wie dort nur möglich, wenn es gelingt, Typen aufzustellen, deren Bildungsgesetz man begreift und die durch fortschreitende Individualisierung dem an sich unausschöpfbaren Einzelfall wenigstens angenähert werden können.

Mit anderen Worten: das, was man früher „Menschheit" nannte, das Menschentum, spaltet sich in eine Fülle von Bildungen. Der Begriff Mensch erscheint auch geistig in zahllosen Arten, die wir durch Typen (Durchschnittstypen) anschaulich-begrifflich erfassen; die Idee Mensch in individualisierten Idealen, die wir vereinfachend auf Idealtypen zurückführen müssen.[10]) Die Aufgabe der geisteswissenschaftlichen Psychologie besteht also darin, Typen zu entwerfen, deren

innere Struktur als sinnvoll, gesetzlich und daher verständlich erscheint. Ich kann hier nur andeuten, von welcher Seite aus diese gesetzlichen Zusammenhänge gewonnen werden: es ist, einfach gesprochen, das Wertleben, das den Menschen innerlich organisiert. „Sage mir, was dir wertvoll ist, und ich will dir sagen, wer du bist," — könnte man ein altes Sprichwort variieren. Die Struktur einer Persönlichkeit beruht auf der Richtung und auf der Schichtung ihrer Wertdispositionen. Eine bestimmte Richtung des Wertens, also auch des Erlebens und Schaffens, steht jeweilig an der Spitze. Die anderen sind untergeordnet, in mannigfach wechselnder Stärke und inhaltlicher Färbung. Werterleben, Wertwollen, Wertschaffen sind die Organe, durch deren Leistung für das einheitliche Lebensganze sich das Wesen der Persönlichkeit bestimmt; sie sind die Gelenke, in denen die Glieder des Geistes gegenüber den Sachgebieten und gegeneinander beweglich sind. Die Definition, in der wir den Grundbegriff der geisteswissenschaftlichen Psychologie aussprechen, könnte also lauten: „Unter der geistigen Seelenstruktur verstehen wir einen geschlossenen Zusammenhang von Erlebnis- und Leistungsdispositionen, der nach Wertrichtungen gegliedert ist, aber in der Beziehung auf eine erlebbare Werteinheit, d. h. im geistigen Ich, seinen Mittelpunkt hat." [11])

Vielleicht ist es notwendig, wenigstens an einem Beispiel etwas näher durchzuführen, was hier gemeint ist. Für die eingehendere Begründung freilich muß ich auf mein Buch „Lebensformen" verweisen; ich verbinde damit die Bitte, auch die dort entwickelten Kategorien nicht grob schematisch anzuwenden, sondern immer im Auge zu behalten, daß dahinter eine ausgebreitete Anschauung historischen Lebens liegt. Ohne diese hinzutretende Anschauung und ohne Anschmiegung an den historischen Befund droht die Gefahr eines spekulativen Mißbrauches, vor dem keine psychologische Begriffsbildung ganz gesichert ist.

Ich wähle J. J. Rousseau. Um die einzelnen Schritte zu verdeutlichen, nehme ich ihn zunächst aus seiner besonderen historischen Kulturlage heraus und achte ausschließlich auf den Typus seiner Grundstruktur. Es wäre unmöglich, ihn als einen gelehrten Schriftsteller anzusehen, der seine „Lehrmeinungen" in Gestalt einer begründeten begrifflichen Theorie aus sich herausgestellt hat. Vielmehr ist das Zentrum in ihm jene Sehnsucht, die ihn immer über das Gegebene hinaustreibt. In

Paris ist es die Erinnerung an das ländliche Träumerleben von Les Charmettes, in der Eremitage eine gegenstandslose Liebessehnsucht, die den stillen Wald mit Phantasiegestalten seines Herzens belebt. Die „Nouvelle Héloïse" ist daher sein Grundwerk, von dem aus man die anderen verstehen muß. Aus den Tiefen einer einsamen Seele steigen poetische Bilder empor. Und doch ist er auch wieder kein bloßer Dichter, denn in seiner idealisierenden Kraft lebt das Feuer einer religiösen Gewißheit; seine Ideale kommen aus Tiefen, die den Anspruch erheben, höhere Wirklichkeit zu sein und die vorgefundene Welt umzugestalten. — Ist er also ein Apostel, ein Prophet, ein religiöser Genius? — Dazu ist seine Idealwelt wieder zu wenig mit der letzten Innenschicht des Lebens verknüpft. Nirgends kommt er wirklich über seine arme Egoität hinaus. So liegt also sein geistiges Zentrum eigentümlich in der Mitte zwischen der metaphysischen und der Traumzone. Eine poetisch verklärte Religiosität, der ein Letztes fehlt, um ganz echt zu sein. Vielleicht ist gerade darauf sein seltsames Schwanken zwischen den Ausdrucksmitteln zurückzuführen. Bald dichtet er Romane, die dann lehrhaft enden; bald ruft er die Mittel des Intellektes: allgemeine Begriffe, Beweise, Theorien herbei, die aber in seine Phantasieideale nur hineingewoben scheinen, jederzeit widerruflich sind und zuletzt in Romane münden. Wie er sich aber auch wende und was er schreibe — immer bleibt es Jean Jacques, gerade diese eine, eitle, einsame Subjektivität, die auch durch Weltprogramme noch hindurchschimmert. Es mag sein, daß er auch über Politik nachdenkt. Aber es wird ein Staatsroman mit religiösem Einschlag werden, nicht eine politische Schrift. Denn auch in diese Welt hat er sich nur „eingefühlt" und sie wird für ihn wieder zum Ausläufer seiner subjektiven Sehnsucht. So kommt es, daß er eine demokratische Theorie gibt, fast mit spartanischen Zügen. Aber man fühlt überall die heroisch angenommene Geste des weisen Gesetzgebers hindurch und man ahnt, daß er in seinem eigenen Idealstaat nicht selig geworden wäre, wie er seine eigenen Kinder nicht zu erziehen vermochte. Überall fehlt eine letzte Wahrhaftigkeit; er träumt über sich selbst hinaus, aber er träumt doch nur. Und wenn er ganz Rousseau ist, wie in jenen Rêveries d'un promeneur solitaire, so träumt er ganz in sich selbst hinein. Seine „Konfessionen" sind die Selbstbespiegelung einer Monade, nicht der Spiegel der Welt im Zentrum einer schöpferischen

oder auch nur tätigen Seele. Deshalb verpufft alles literarisch. Und doch ist ihm Literatur schon Entartung. Er lebt nie und nirgends für die anderen. Und doch wird aus seinen Schicksalen ein soziales Programm, das sich die Welt erobert.

Dieser Mensch nun in Frankreich vor der Revolution! Es ist, als ob alle Erlebnisse jener Zeit ihm nur negative Instanzen lieferten, an denen seine Schweizer Jugendträume sich zu Anklagen gegen die Außenwelt verdichten. Ohne es zu wissen und zu wollen aber redet er doch die Sprache dieser Zeit: das calvinistische Genf bleibt sein Mutterboden; später übernimmt er die englische Psychologie, die Formeln des Naturrechts, die Grundgedanken des Deismus, und durch alles dies drängt sich die stoische Lebenshaltung wie ein Selbstschutz vor der überströmenden Innerlichkeit hindurch. Wer kein Organ hat für die Struktur der Seelen, könnte alle jene begrifflichen Mittel für den Kern nehmen. Es wäre genau so falsch, als wollte man den jungen Schleiermacher mit Schelling verwechseln. Nicht auf die Begriffe als solche kommt es an, sondern auf die Funktion, die sie im Seelenganzen üben. Und bis in diese letzte Lebendigkeit müßte eine Strukturanalyse zurückgehen, die gelernt hat, alles Seelische nur in seinen gegenseitigen Bezügen zu deuten.

Darauf also beruht, allgemein gesprochen, die Aufgabe, daß man den Mittelpunkt finde, von dem die Organisation des Inneren ihren Ursprung nimmt. Bei weniger komplizierten Naturen liegen diese entscheidenden Züge deutlicher am Tage. Wer könnte zweifeln, daß Luthers Lebenszentrum in dem unendlichen Wert ruhte, den das Heil der Seele für ihn hatte? In Melanchthons Geist tritt der Wert der intellektuellen Selbstverständigung schon viel beherrschender hervor. Der Jesuit ist Politiker im religiösen Gewande. Den eigentümlichen Reiz der Seele Ciceros macht der Kampf zwischen politisch-rhetorischem Machtwillen und ästhetisch-gelehrter Selbstformung aus. Ist vom Stoiker die Rede, so müssen wir immer noch weiter fragen, ob ihn stärker die Weisheit der theoretischen Vernunft beherrscht oder der politische Wille der Selbstdisziplin oder eine religiös gefärbte Askese. Wenden wir uns zu neueren Zeiten, so zeigt uns der Pietist des 18. Jahrhunderts eine eigentümlich reflektierte Mischung von sündenbewußter Weltflucht mit französischer Galanterie und Pikanterie, der Rationalist eine Synthese von Wissensfanatismus mit utilitarisch-tech-

nischer Verständigkeit, während der Neuhumanist sich zum Guten, Wahren und Schönen zugleich bekennen möchte, dabei aber in der Frühzeit das Ästhetische moralisch, später die Moral ästhetisch deutet. Ich häufe die Beispiele, um zu zeigen, wie in der scheinbar unendlichen Fülle individueller Bildungen doch gewisse Grundtypen wiederkehren, wie aber auch diese wieder nach ihren besonderen Färbungen differenziert werden müssen. —

Bisher war nur von der Struktur der Einzelseelen — von den Formen der Persönlichkeit — die Rede. Aber man kann und muß den Begriff der Struktur erweitert auch anwenden auf jene überindividuellen Kulturgebilde, die — ursprünglich aus dem Schoß zusammenwirkender Einzelseelen entlassen —, nun auf die Einzelseelen als objektive Realitäten zurückwirken und die geistige Welt ausmachen, in deren historisches Gewebe jeder einzelne hineingeflochten ist. Hegel nannte dies den objektiven Geist. Wir sind, unter dem wachsenden Einfluß des Positivismus, geneigt, ihn noch weiter zu zerlegen, als es bei Hegel der Fall war. Der große Strukturzusammenhang einer historischen Kultur gliedert sich für unsere wissenschaftliche Analyse in Staat, Gesellschaft und Recht, in Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, in Kunst und Religion. Jedes dieser Gebiete hat seine immanente Struktur, die in abstrakter Darstellung herausgehoben werden kann. Sie verhalten sich aber zueinander nicht wie Teile, sondern wie Seiten einer geschlossenen Leistungseinheit. Denn jedes von ihnen „leistet" für das Ganze der Kultur etwas ganz Bestimmtes; jedes von ihnen ist aber auch seinerseits durch das Ganze der Kultur so bestimmt, daß es erst voll verstanden werden kann, wenn man seine funktionalen Beziehungen zu jedem anderen Wert- oder Kulturgebiet herausgearbeitet hat.

In diesem Sinne betrachtete schon Jakob Burckhardt die „sechs Bedingtheiten", die sich ihm aus der paarweisen Zuordnung seiner drei Potenzen Staat, Kultur, Religion ergaben.[12]) Weit allseitiger führten Schmoller[13]) und Dilthey diese Methode fort, obwohl Dilthey immer deutlich empfand, daß die abstrakte Analyse des jeweiligen Zentralgebietes darüber nicht ganz versäumt werden dürfe. Stärker als bei Schmoller blieb auch in F. v. Wiesers und Max Webers Methode der Idealtypen das rein systematische Interesse der klassischen Nationalökonomie erhalten. Aber gerade Max Weber zog außerdem in großen,

fruchtbaren Untersuchungen die Verbindungsfäden zwischen Wirtschaft einerseits, Religion und Gesellschaft andrerseits, während Troeltsch, die Religion in den Mittelpunkt stellend, ihre Beziehungen zu Wirtschaft und Gesellschaftsbildung historisch-strukturell erforschte.[14])

Allgemein gesprochen: Wer heut irgendeine systematische Geisteswissenschaft treibt, wird sie unter dem Gesichtspunkt der Strukturanalyse treiben müssen. Und zwar so, daß eine spezifische Wertrichtung als die einheimische des betreffenden Gebietes festgehalten wird, dann aber die Unterordnung aller anderen Wertgebiete unter dieses methodisch herausgehobene in einer Art von Gedankenexperiment verfolgt wird. Daraus ergeben sich idealtypisch konstruierte Gebilde, die zwar niemals die Wirklichkeit selbst ausdrücken, aber an die Wirklichkeit als allgemeinbegriffliche Maßstäbe so angelegt werden, daß deren historische Eigentümlichkeit reiner heraustritt.[15])

Diese Strukturzusammenhänge können wir zum Unterschied von den früher erwähnten Typen der Individualität als überindividuelle Strukturen bezeichnen. Zwischen beiden: den individuellen Strukturen (oder Persönlichkeitstypen) und den überindividuellen Strukturen (oder Kulturgebietstypen) bestehen natürlich innere Beziehungen. Denn zuletzt ist es immer der lebendige Einzelmensch, in dem der Sinn der überindividuellen Kultur erlebt wird und zur Gestaltung drängt. Darauf einzugehen fehlt es hier an Raum.

Es ist nicht leicht, auch für diese Arbeitsrichtung Beispiele anzuführen. In der Regel wird nur die typische Denkweise einer Zeit zur Darstellung gebracht. Oder man konstruiert den typischen Menschen, der als der durchschnittliche Träger einer Geistesepoche gedacht werden kann. So hat Jakob Burckhardt den Renaissancemenschen geschildert und Lamprecht hat eine ganze „Geschichte der Seele" versucht, indem er alle großen Abwandlungen der deutschen Kultur aus der jeweiligen Entwicklungsstufe der inneren Seelenstruktur abzuleiten hoffte. Ohne diese subjektivistische Wendung hat Dilthey in seiner berühmten Abhandlung „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" die Bewußtseinslage einer ganzen Kulturepoche herausgearbeitet.[16]) Aber dies alles ist eigentlich nur indirekte Auffassung durch das Medium der philosophischen Geistesverfassung hindurch. Das Gefüge der objektiv kulturellen Momente selbst müßte dargestellt werden. Wir finden eine solche Aufgabe gelöst in

der Analyse, die Schmoller, Hintze und ihre Schule für den absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts (zunächst Preußen) durchgeführt haben.[17]) Hier sieht man, wie alle Kräfte ineinandergreifen. Die Spitze ist Machtpolitik. Ihr dient die Ausbildung einer stehenden Armee, die Erziehung des Beamtentums, die merkantilistische Steuer- und Wirtschaftspolitik. Aber in alle diese soziologischen Gebilde ist der Wissenschaftsgeist der Zeit hineingeflochten: Uniformität, Allgemeingültigkeit, rationale Gestaltung hier wie dort. Philosophischer Rationalismus und Staatsräson gehören zusammen. Die aufgeklärte philosophische Idee der Toleranz muß in den Dienst staatlicher Zentralisierung und wirtschaftlicher Interessen treten. Kirchenpolitik, Bildungswesen, Kunstpflege sind von der politischen Spitze her durchorganisiert. Macht durch Rationalität — das ist das Strukturprinzip dieser Epoche! Wie anders dann die Ideen und die Formen des politischen Liberalismus; wie ganz anders die Irrationalitäten der politischen Romantik mit ihrem historisch-organischen Bewußtsein! Aber auch in jenen absoluten Einheitsstaat wirkten natürlich schon ältere historische Schichten hinein, wie er jederzeit durch die Individualität der geographischen Lage bestimmt war. Diese Linien zu entwirren ist Aufgabe der kulturgeschichtlichen und soziologischen Analyse, die ohne einen reichen Bestand an Begriffen und Typen überhaupt nicht durchzuführen gewesen wäre. —

Aus allen angeführten Beispielen geht hervor, daß wir uns heut, am Ende einer Epoche intensivster historischer Arbeit, selbstverständlich nicht mehr mit der Herausstellung von ganz allgemeinen ewigen Strukturzusammenhängen begnügen können, wie sie etwa Kant für das Gebiet der Erkenntnis, Adam Smith für das der Ökonomik, die Naturrechtler für den Rechtsstaat, Machiavelli für die Politik zu geben versucht haben. Wir müssen diese Strukturen von Menschen und Kulturgebieten historisch individualisieren, nicht nur nach Kulturepochen, sondern auch national und lokal. Für diese Arbeit bedeutet die Geschichte zunächst nur die Fundgrube von Material. So hat etwa Max Weber in seiner soeben erschienenen Wirtschaftssoziologie aus der Fülle seiner historischen Anschauung einen erstaunlichen Reichtum von Typen entwickelt.[18])

Aber auch dabei können wir nicht stehenbleiben. Sonst erhalten wir lauter Querschnitte, die zueinander ohne Beziehung sind. Eigent-

lich geschichtliche Auffassung fordert die Herstellung von Längsschnitten und genetischen Reihen. Das heißt: wir müssen auch die Entwicklung von Strukturen studieren und uns durch Aufstellung von Entwicklungstypen ihrer zunächst noch verborgenen Gesetzlichkeit nähern. Dabei versteht es sich von selbst, daß Gesetze — also auch Entwicklungsgesetze — immer nur Gedankengebilde sind, die wir als vereinfachende rationale Maßstäbe an das Gewirr der Erscheinungen anlegen. Die Frage: „Gibt es historische Gesetze?" ist falsch gestellt. Man sollte besser fragen: „Was leisten die bisher versuchten Entwicklungsgesetze für Verständnis, Erklärung, Ableitung des realen Geschehens?" Schweben sie beziehungslos über den Tatsachen, oder sind sie geeignet, diese Tatsachen zu durchleuchten und zu ordnen?

Gewiß „gibt es" historische Gesetze. Aber in ihrer heutigen Gestalt leisten sie nur wenig für das Verständnis des Geschehens. Schon deshalb, weil man bisher überwiegend nach dem allgemeinen Entwicklungsprinzip der Geschichte gesucht hat, statt die Kultur in Teilstrukturen zu zerlegen, diese wieder nach Entwicklungsstufen zu individualisieren und erst zuletzt über den Teilgesetzlichkeiten eine allgemeinste, also auch leerste Formel zu konstruieren. Was die Philosophie des 19. Jahrhunderts für die allgemeine Entwicklungsformel geleistet hat, findet man heut in zwei großen Abhandlungen von Troeltsch eingehend beleuchtet. Auf der einen Seite steht die Dynamik des französisch-englischen Positivismus, die ihren berühmtesten Ausdruck in dem Spencerschen Entwicklungsgesetz gefunden hat; auf der anderen die Dialektik Hegels und seiner Schule. Beide vermögen der heutigen Problemlage nicht mehr gerecht zu werden, obwohl mir scheint, daß die Spencersche Formel die fruchtbarere sein wird, sobald man sie mit Gesichtspunkten der Werttheorie und der Normwissenschaft in Verbindung bringt.[19])

Diese bisher ungeleistete Arbeit kann hier nicht nachgeholt werden. Es mag genügen, die sehr verschiedenen Fragestellungen zu unterscheiden, die in Zukunft beachtet werden müssen.

Auf der Seite der individuellen Strukturen handelt es sich um die Entwicklung der inneren Struktur des Menschen. Diese kann aber noch in doppeltem Sinne verstanden werden: als Entwicklung des einzelnen Menschen während seiner Lebensdauer, und als Entwicklung des menschlichen Seelenlebens überhaupt in der Generationenfolge der

Geschichte. Beides wird heute, besonders von Felix Krueger, mit dem Namen Entwicklungspsychologie bezeichnet.[20]) Zu dem ersten gehört die Psychologie des Kindes wie die — wenig angebaute — der späteren Lebensalter. Wir müßten wissen, für Literaturästhetik z. B., in welchen Hauptzügen sich der Typus der Jugendlichkeit ausdrückt oder der Typus der reifen Jahre und des Greisenalters; zu dem zweiten gehört jene erwähnte „Geschichte der menschlichen Seele": also die Arbeiten von Lamprecht, Breysig, aber auch die von Erwin Rohde, Max Müller, Burckhardt, Dilthey, und Wundts Völkerpsychologie. — Auf der Seite der überindividuellen Strukturen handelt es sich zunächst um die begrifflich isolierte, immanente Entwicklung des Rechtes, der Kunst, der Wirtschaft, der Religion, der gesellschaftlichen und politischen Strukturen. Mehr als Ansätze und Versuche, zumal im Lager der Positivisten, sind hier nicht vorhanden. Um so bezeichnender ist es, daß der Glaube an eine typische Entwicklung der Gesamtkulturen heute schon die stille Voraussetzung von Geschichtschreibung und -periodisierung bildet. Man behauptet einen typischen Parallelismus der Kulturen und setzt ihn an die Stelle der alten Gliederung der Gesamtgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Die Anregung findet sich wohl zuerst bei Vico. Wilamowitz, Ed. Meyer, Dilthey, Lamprecht und viele andere bis zu Spengler hin haben diesen Gedanken zur Herrschaft gebracht. Es wird jahrzehntelanger Arbeit bedürfen, um die geübte Praxis auf methodisch gesicherte Grundsätze zu bringen, wobei natürlich Korrekturen des heutigen Ansatzes bestimmt zu erwarten sind.[21])

Diese Andeutungen mögen genügen, um die Verzweigungen des geisteswissenschaftlichen Strukturproblems zu kennzeichnen. Noch einmal kurz zusammengefaßt: wir brauchen 1) systematische Typen der Persönlichkeitsstrukturen, 2) systematische Typen von Kulturgebietsstrukturen, 3) Entwicklungstypen der Persönlichkeit, 4) Entwicklungstypen der Kulturgebiete und der Gesamtkulturen. — Ein führender Historiker der Gegenwart wandte mir ein, daß solche Konstruktionen die Lebendigkeit und Singularität des geschichtlichen Lebens zerstören würden. Darauf muß erwidert werden: Es handelt sich nicht darum, die Geschichte durch Begriffe und Gesetze zu vergewaltigen, sondern darum, ihre nie ganz ausschöpfbare Eigenart auf dem Hintergrunde solcher gedanklichen Schemata noch schärfer und tiefer zu erfassen, wie

man komplizierte Figuren gegen ein reguläres Netz abzeichnet. In Wahrheit trägt schon heut jeder verstehende Historiker solche Typen im stillen in sich. Sie methodisch zu verfeinern und zum Bewußtsein zu erheben, ist nötig, wenn wir die Linienführung des Historischen wahrhaft erfassen wollen. So treibt der bildende Künstler Anatomie, nicht um Skelette zu zeichnen, sondern um den lebendigen Körper richtiger und also zuletzt auch künstlerischer zu sehen.

Die geschilderte Einstellung der geisteswissenschaftlichen Arbeit ist nicht bloß aus einem gelehrten Interesse hervorgegangen, sondern aus der Seelenverfassung und dem lebendigen Erkenntnistrieb des modernen Menschen selber. Die Wissenschaft bietet daher der Lehrerbildung und dem Jugendunterricht nur die formulierte Antwort auf ein stilles Fragen. Es erfüllt heut unsere Jugend, die studierende wie die der Oberklassen, ein Hunger nach Verständnis des Menschentums, der Befriedigung verlangt. Begreiflich genug, da unsere eigene Kultur dem in sie Hineinwachsenden wie ein Labyrinth erscheinen muß. Der Ariadnefaden, der durch dieses Labyrinth führt, heißt Geisteswissenschaft und Psychologie. Aber nicht die Psychologie der Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, auch nicht die der Zuordnung von Reiz und Empfindung oder von Nervenprozeß und Seelenvorgang, sondern eine Psychologie, die den Menschen verstehen lehrt, als ein Ganzes in sich und als Glied einer historisch besonderen und bereits sehr verwickelten Kultur. Diese Kultur ist für den, der heut in sie hineingeboren wird, zunächst wie ein versteinertes Gebilde. Er ahnt kaum noch, daß auch sie einmal aus wogendem seelischem Leben emporgetaucht ist, und wo sie heut wieder in Seelisches zurückmündet, da erscheint sie fremd und kalt und ohne Beziehung auf ersehnten Wert. Ja mehr als dies: schon das rein beschauende Verstehen, das sich von Bejahung und Verneinung fernhält, will nicht mehr gelingen. Daher als charakteristische Erscheinung der heutigen Jugendbewegung, wenn man sie nur von ihrer negativen Seite betrachtet, das Nichthineinwollen in diesen Mechanismus. Diesem Nichtwollen liegt zum Teil ein Nichtkönnen zugrunde, und dem Nichtkönnen wieder ein Nicht-dafür-gebildet-sein. Gewiß wäre es verhängnisvoll, die Aufgabe der Erziehung so zu fassen, als ob sie einfach in die vorgefundene Kultur hineinzubilden hätte. Es hieße nichts anderes, als

der Kultur selbst die Flügel zu beschneiden, die sie aufwärts tragen. Aber ein gegebener Zustand der Menschheit kann nur von solchen gebessert werden, die ihn kennen und verstehen. Man muß die Zusammenhänge überschauen, mit denen man den Kampf aufzunehmen hat. Und so ist denn das Kulturverstehen für den nicht minder wichtig, der diese Kultur ablehnt, als für den, der sie als echten Wert bejaht.

Auf den echten Wert aber kommt es zuletzt an. Es kommt darauf an, daß er aus der heutigen Menschheit geboren werde, mitten unter ihren Nöten und Lastern. Auch das Ideal kann nur aus dem Verstehen der Wirklichkeit gezeugt werden. Man kann und darf es nicht unverbunden neben oder über die Welt stellen, die unsere Füße täglich berühren.

Es hat vor 100 Jahren eine jugendliche Generation gegeben, für die das Griechentum, wie man es verstand, zugleich das Menschentum bedeutete.[22]) Und es gibt auch heute noch stille Kreise, in denen diese Andacht lebendig ist. Aber sie gedeiht schwer im Anblick der Hochöfen und Häfen, der naturwissenschaftlichen Entdeckungen und der technischen Erfindungen, der Wirtschaftskämpfe und der gesteigerten sozialen Problematik. Man bedenke doch, welche Luft ein junger Mensch heut täglich atmet: es ist nicht die Luft des neuhumanistischen Klassizismus: seine ganze Seele ist, mindestens in der Großstadt, so mit anderen Erlebnissen überflutet, daß für dies große und hohe Erlebnis der Nährboden und vor allem die innere Stille fehlt. Ich folgere daraus nicht, daß das Griechentum für uns als Bildungsmittel abgetan sei; aber ich folgere — was sich ja heute von selbst versteht: daß es nicht das einzige sein kann —, und, was sich nicht von selbst versteht, sondern hier erörtert werden muß, daß da, wo es den Mittelpunkt bilden soll, der Zugang auf besonderen Wegen zu suchen ist. Griechentum ist nämlich nicht mehr selbstverständlich das Menschentum, sondern es ist eine Art des Menschentums, eine hohe — davon später —, eine Art aber, deren Besonderheit verstanden werden muß auf der Grundlage allmählich wachsender und geschulter Menschenkenntnis überhaupt. Die Brücke muß geschlagen werden von den Alltagsarten der Menschheit zu dieser Hochgestalt: das ist es, was ich Erziehung und Bildung an den Griechen nenne. Von elementarer Menschenkenntnis zur Griechenkenntnis, nicht nur umgekehrt.

Ich freue mich, in dieser Auffassung völlig mit dem Wiener Philologen und Pädagogen Richard Meister übereinzustimmen.[23]) Er fordert, daß das Studium der Antike im Verein mit dem der Kultur des eigenen Volkes und durch Vergleichung mit ihr ein allseitiger propädeutischer Kulturunterricht werde: „Es soll uns den Menschen als geistiges, geschichtliches und kulturelles Wesen kennen lehren und zu Wertbewußtsein und tätigem Anteil an den Aufgaben der Kultur erziehen. Der so gewonnene Standpunkt ist keine einfache Rückkehr zum neuhumanistischen Bildungsziel, denn er vermeidet dessen Exklusivität, d. h. er behauptet nicht, alle Geistes- und Gemütskräfte durch die Bildung an der Antike allein allseits und harmonisch entfalten zu können. Er vermeidet weiterhin, der geschichtlichen Auffassung entsprechend, jeglichen Anspruch auf normative Geltung; er ruht vielmehr durchaus auf dem Gedanken der Vergleichung, nicht auf dem der Imitation oder Nachbildung, wie die früheren Formen des Humanismus." Auf die Frage der Normativität kommen wir später zurück. Zunächst ist es wesentlich, daß ein Reichtum psychologischer Formen vorangestellt wird, für den der Neuhumanismus noch kein Organ hatte.

Und ich wiederhole: die Sehnsucht nach Einsicht in Menschenformen und Kulturzusammenhänge ist bei der jungen Generation die vorherrschende Sehnsucht, nicht mehr, wie noch vor kurzem, das naturwissenschaftlich-technische Interesse. Das gilt auch für die künftigen Lehrer, die bei uns studieren. Ebendeshalb aber wollen sie nicht bei dem festgehalten werden, was man Philologie im engeren Sinne nennen kann: bei der Struktur der Sprachen und der Entwicklung der Sprachen, bei der Kritik und Geschichte der Texte, bei der Geschichte der literarischen Stoffe. Gewiß, das alles ist nötig und darf uns nicht verlorengehen. Aber man vergesse nicht, daß die Andacht zum Unbedeutenden, die für Grimm zur Grundstimmung seines Forscherlebens werden konnte, nicht die Grundstimmung der heutigen erregten Welt mehr ist. Die Jugend von heute will Menschen, Völker, Zeiten, Kulturen kennenlernen. Sie strebt durch alle jene Vorarbeiten hindurch zu dem eigentlichen Ziel, gleichviel, ob es sich um die alte Philologie handelt oder um die neuere: zu der Erkenntnis von Geistesart und Geistesformung. Der Rankesche Satz: „Das Menschliche ist immer wissenswürdig" beherrscht das Suchen unserer Jugend. Aber sie braucht dazu einen Leitfaden, und dieser kann nur liegen in der Durchleuch-

tung von Lebenszusammenhängen und Kulturzusammenhängen nach einfachen strukturellen Gesichtspunkten. Es genügt nicht die Anschauung des Menschlichen: man braucht ein Wissen. Diese bewegte Welt der Jahrhunderte, der Nationen, der Klassen, der Lebensalter, soll aufhören ein Chaos zu sein: es müssen Formen erkannt werden, verständlich-gesetzliche Gebilde, wie die organische Welt erst für den etwas zu sein beginnt, der sehen gelernt hat, d. h. für den, der Fragestellungen, Kategorien, Gesichtspunkte mitbringt.

Damit aber komme ich auf ein anderes, das strenggenommen sachlich früher ist und pädagogisch wichtiger als die Strukturlehre, die ich vorangestellt habe, um verständlicher zu sein. Ich sagte: man müsse auch auf diesem Gebiet erst sehen lernen. In der Tat ist es so. Aber das Sehen, das die Struktur des Geistigen zum Bewußtsein bringt, führt hier einen eigenen Namen. Wir nennen den Blick für den innerlich-notwendigen, für den sinnvollen Zusammenhang und also für die Struktureinheit geistiger Lebensgebilde das Verstehen. Von ihm soll an zweiter Stelle kürzer die Rede sein.

II. In den Naturwissenschaften sind seit 400 Jahren glänzende Resultate erzielt worden, nicht, wie manche glauben, durch bloßes Einsammeln von Erfahrungen, sondern durch die engste Verbindung von methodischer Besinnung mit empirischer Bewältigung der Tatsachen. Die Erkenntnistheorie hat sich immer als fruchtbar, ja als schöpferisch erwiesen, wo sie in Verbindung mit der positiven Forschung selbst geübt wurde. Erst ihre Loslösung von den Einzelwissenschaften und ihr spekulatives Leerlaufen hat in den letzten Jahrzehnten zu unfruchtbarem Gerede geführt und damit die Erkenntnistheorie selbst diskreditiert. Für die Naturwissenschaften wurde die Einsicht wesentlich, daß ihre Konstruktionselemente der Natur des erkennenden Geistes selbst entstammen. Etwas Analoges findet für die Geisteswissenschaften statt. Auch in ihnen stehen wir nicht den rohen Tatsachen gegenüber, sondern wir unterwerfen sie einer Formung und Ordnung, deren Maße im auffassenden Bewußtsein gelegen sind. Die Grundfunktion des auffassenden Bewußtseins aber ist hier das Verstehen. Wir nennen so die Deutung geistiger Erscheinungen durch Zurückführung auf sinnvolle Verknüpfungen, d. h. Wertrelationen.[24]) Das Verstehen ist demgemäß kein bloßes passives Hinnehmen; es beruht auch nicht, wie ein Meister

des Verstehens übertreibend gesagt hat, auf der „Auslöschung des Selbst", sondern es hat ebenso seine Vorbegriffe und apriorischen Gesetze in sich, wie die Natur in einen apriorischen Grundriß hineingezeichnet wird.

Dabei muß aber zweierlei beachtet werden: In der Regel denkt man sich den Vorgang so, als ob der Verstehende den Gegenständen seiner Interpretation einfach sein eigenes Innenleben unterschöbe: aus seinem subjektiven Erleben würden ihm die Ausdrucksformen und Verhaltungsweisen fremder Menschen erst anschaulich. Wäre es so, dann käme er niemals über sich und seine strukturelle Eigenart hinaus. In Wahrheit birgt dies einfache Übertragen seiner selbst in den Gegenstand die wesentlichsten Fehlerquellen. Es ist nicht anders, als wollte man das Bild der Natur aus bloßen Empfindungsdaten aufbauen. Hier wie dort sind vielmehr das Entscheidende die Strukturgesetzlichkeiten, die unsere Auffassung durchziehen und die uns selber zur Variierung unserer Erlebnisweise zwingen. Haben wir so an Hand eines verfeinerten Strukturbewußtseins den Grundriß der fremden Innerlichkeit gezeichnet, dann mögen wir versuchen, das alles auch durch anschauliche Erinnerungsdaten aus unserem eigenen Leben zu illustrieren. Aber dieses Anschauliche allein würde uns nie in abweichende Geistesformen hineinführen. Es liegt mehr in der Richtung einer künstlerischen Phantasie, die auch hier nicht entbehrlich ist. Aber sie muß durch ein geklärtes Strukturbewußtsein gelenkt werden. In diesem liegt das Apriori des Verstehens. Es trägt die Sinnbeziehungen der Werte, wie sie im Individuum, in der objektiven Kultur und zwischen beiden walten, als ein Gesetz in sich selber. Diese Gleichgesetzigkeit, nicht inhaltliche Gleichartigkeit, ermöglicht das Verstehen. Sie bedeutet zugleich das entscheidende Auswahlprinzip, das an die unübersehbare Fülle des Gegebenen angelegt wird.

Der Sachverhalt aber kompliziert sich zweitens dadurch, daß das auffassende Subjekt selbst in einer Entwickelung drinsteht, nicht nur in einer persönlichen, sondern auch in der großen historischen. Die Gesamtstruktur des Geisteslebens ist in ihm nur soweit zum Bewußtsein durchgedrungen, als es selbst in der geistigen Entwicklung vorgedrungen ist. Vom Grade seiner Differenzierung, Reife und Bewußtheit hängt daher ab, wie es die geistige Welt sieht und wieviel es von ihr sieht. Schon deshalb ist alles geisteswissenschaftliche Erkennen immer an die Stufe gebunden, die das Leben der Gegenwart erreicht hat. Hierin liegt seine Grenze, aber auch seine ganze Lebendig-

keit und seine immer neue Schöpferkraft. Mit anderen Worten: in den Geisteswissenschaften ist es der historisch bedingte Geist, der sich selber erkennt. Deshalb ist die Lage der Geisteswissenschaften jederzeit ein Symptom für die erreichte Entwicklungsstufe des Geistes. Dies war es wohl, was Hegel und seine Zeit meinten, wenn sie davon sprachen, daß der Geist zu sich selber komme oder zu sich selbst hindurchdringe. Man darf deshalb nicht verlangen, daß es im Verstehen eine restlose Objektivität oder Selbstentäußerung gebe. Aber auch bloße Subjektivität ist natürlich nicht zulässig. Sondern: was im Verstehen erfaßt wird, ist ein Drittes, eine Vermählung von Subjekt und Objekt, eine Synthese zweier Lebensgebilde, und eben auf diesem Aneignen beruht das innere Teilhaben an früherer und fremder Geistesart, das über Raum und Zeit Brücken schlägt.

Nun liegt aber, besonders für den Philologen, der Irrtum nahe, als ob alles Verstehen sprachlicher Natur sei, weil Zeugnisse früheren Geisteslebens sich überwiegend durch das Medium der Sprache ausdrücken. Aber gerade hiergegen muß Einspruch erhoben werden. Es ist ein erheblicher Unterschied zwischen dem bloßen Sprachverstehen, das den Wortsinn einer Aussage erfaßt, und dem inhaltlichen Verstehen, das die gemeinten (ausgedrückten) Handlungen, Zustände, Motive, kurz, geistigen Zusammenhänge selbst in ihrer sinnvollen Verflechtung deutet. Eine genauere Analyse würde hier noch das Verstehen von Personen und das Verstehen von objektiven Kulturgebilden unterscheiden müssen; das letztere kann wieder sein: ein logisches Verstehen, ein technisches Verstehen, ein ästhetisches, ein religiöses usw. Es kommt also darauf an, daß der Auffassende sich zunächst einmal auf die allgemeine Sinnrichtung einstellt, die sein Gegenstand fordert, d. h. daß er Ästhetisches ästhetisch, Religiöses religiös zu deuten geneigt sei und nicht etwa alles auf die Ebene der reinen Erkenntnis übertrage. Erst als zweiter Akt tritt dann die anschauliche Illustration aus dem eigenen Erleben hinzu, die aber infolge falscher Angleichung leicht zu einer Fehlerquelle werden kann.

Wer Luthers Werk verstehen will, wird von vornherein nicht zweifeln, daß er ihn von der religiösen Seite aus zu deuten habe. Er kann aber Luthers Taten und Worten nicht einfach seine eigene Religiosität unterschieben, auch dann nicht, wenn er geneigt ist, diese selbst als „Luthertum" zu bezeichnen. Sondern er muß sich klar sein, daß

jede religiöse Erlebnisweise durch die übrigen Seiten des Bewußtseins entscheidend bedingt ist, d. h. durch den Wissensstand des Erlebenden, durch seine ökonomische Lage, durch die umgebenden Macht- und Rechtsverhältnisse, durch die Gesellschaftsschichtung, endlich auch durch die verfügbaren Ausdrucksmittel. Der Auffassende besitzt das Gefüge aller dieser Kräfte in sich selbst. Aber er muß es so lange umdenken und organisch umformen, bis die Geistesstruktur herauskommt, die der Lage am Anfang des 16. Jahrhunderts entspricht. Natürlich kann er nicht verhindern, daß er dies alles gerade so sieht, wie ein Mensch des 20. Jahrhunderts es sehen muß: er kommt nie zu dem Luther an sich, sondern immer nur zu dem Luther, der gegen eine moderne Bewußtseinslage kontrastiert ist. Dieses Bild ist viel reicher, klarer und gegliederter, als das Bild etwa, das Luther von sich selbst in seinem Bewußtsein tragen konnte. Es ist ein Produkt geistiger, kategorialer Formung, nicht eine Photographie. Gerade darin jedoch liegt seine Gegenwart und seine Wirkungskraft.[25])

Es ist hier nicht angebracht, die Theorie des Verstehens ausführlich zu entwickeln. Genug: die Auffassung geistiger Erscheinungen ist kein bloßes Abbilden. Vielmehr erwächst die geistig-geschichtliche Welt in unserem Bewußtsein als Produkt einer Auslese und Formung, die auf dem Grundverfahren sinnhaften Deutens beruht. In ihm selbst ist die Gesetzlichkeit der Strukturzusammenhänge schon wirksam, an denen die geistigen Objekte gemessen, aus denen sie innerlich aufgebaut werden. Entscheidend sind hierbei die Sinnrichtungen und Sinnverknüpfungen, nicht die anschaulichen Illustrationen aus der Phantasie. Jedoch ist alles Verstehen abhängig von der Entwicklungsstufe, die das Geistesleben im auffassenden Subjekte selbst erreicht hat. Daraus erklärt es sich, daß jede geistige Epoche, auch wenn sie nach voller Objektivität strebt, ihre eigene Geschichtsauffassung und ihr spezifisches System der Geisteswissenschaften hat. So erwächst im Verstehen ein Drittes, das über das bloße Subjekt und das reine Objekt hinausreichend das geistige Medium der betreffenden Zeit ausmacht: eine zu neuer Gegenwart erhobene Geschichte.

Hieraus ergeben sich nun wichtige Folgerungen für die Gestaltung des sprachlich-literarischen und des historischen Unterrichtes. Es war eine epochemachende Tat, als Pestalozzi entdeckte, daß die äußere An-

schauung nicht einfach ein passives Hinnehmen des sinnlich gegebenen Gegenstandes ist, sondern daß in ihr selbst aufbauende Elementarakte, Denkakte, enthalten sind, und daß „die Anschauung bilden" heißt: diese produktiven Akte zu voller Reife und Klarheit zu bringen. Aus dem Vielerlei unserer zufälligen sinnlichen Eindrücke wird erst dann eine geordnete Außenwelt, wenn wir in geistiger Tätigkeit Ordnungsformen in sie hineinlegen, die nicht bloß sinnlicher Art sind. Indem wir die Sinneseindrücke auf geometrische Grundformen beziehen, nach dem Gesetz der Zahlen messen, zuletzt mit festen sprachlichen Namen benennen, intellektualisieren wir das Gebiet der Anschauungen. Nur so wird es für uns eine erkennbare Welt. Folglich liegt in jenen elementaren Geistestätigkeiten der Anfang aller Wirklichkeitserkenntnis, und jede Elementarbildung hat sich auf diese Akte, nicht bloß auf die Rezeptivität der Sinne, zu richten.

Erst vor wenigen Jahren ist dieser fruchtbare Grundgedanke auf die Geisteswissenschaften übertragen worden, und ich zögere nicht, auch dies eine epochemachende Tat zu nennen. Theodor Litt hat darauf hingewiesen, daß wir den historischen Stoff nicht einfach hinnehmen, sondern die geschichtliche Welt im Verstehen aufbauen. Wer also historische Bildung erzeugen will, darf nicht vom fertigen Stoff ausgehen, sondern muß mit der Schulung der Elementarakte des Verstehens beginnen. Man kann dieses sein Prinzip noch allgemeiner so aussprechen: es gibt auch für die Auffassung des Geistigen eine formale Bildung, und zwar liegt diese in der planmäßigen Entwicklung der Kategorien und Kräfte des Verstehens. Auch hier kommt es auf die Grundakte an, nicht auf die zeitliche Nähe oder Ferne des Gegenstandes. „Wer die Kunst deutenden Verstehens an einem Philosophengespräch des klassischen Athen oder an einem Privatbrief des alten Rom in methodischer Strenge geübt hat, wird die gleiche auch gegenüber einer Ministerrede des modernen England in derselben Besonnenheit betätigen."

Formale Bildung des Verstehens aber muß hier in weitem Sinne aufgefaßt werden. Es handelt sich nicht nur um das sprachliche Verstehen; die Anleitung dazu hat sich eher zu weit vorgedrängt, als daß sie gefehlt hätte. Es handelt sich aber auch nicht nur um das logische Verstehen, denn an formaler Verstandesbildung ist auch kein Mangel gewesen. Vielmehr positiv: es handelt sich um das inhaltliche,

geistige Verstehen von Persönlichkeiten und Kulturobjektivationen in der vielseitigen Plastik des Lebens. Dazu muß der junge Geist ausgeweitet werden. Es genügt hier sowenig wie bei der äußeren Anschauung, daß man die komplexen Erscheinungen bloß der Auffassung darbiete. Sondern ihre Struktur, ihre geistigen Gelenke müssen herausgehoben werden. Litt hat in seinem geistvollen Buch „Geschichte und Leben", auf das ich mich hier beziehe, besonders von der Anleitung zum soziologischen Verstehen gehandelt und dabei den Rückgang auf die Anschauung des Selbsterlebten sehr stark betont. Die soziologischen Verhältnisse der Schulklasse nimmt er zum Ausgangspunkt, um gesellschaftliche Erscheinungen überhaupt von den Elementen aus verstehen zu lehren. Aber sein Prinzip greift viel weiter, als er selbst ausgeführt hat. Ästhetisches Verstehen z. B. setzt eine Grundeinstellung voraus, die in ihren Elementarakten geschult werden muß. Leider tritt in der Schule allzu oft an Stelle dieser Bildung die bloße begriffsmäßige Analyse. Dasselbe gilt vom religiösen Verstehen. Es ist von der Wurzel an etwas anderes als intellektuelles Begreifen. Wir haben in der Prima die römischen Ackergesetze auswendig gelernt, ohne eine Ahnung zu haben, daß dahinter ökonomisch-soziale Probleme steckten und was das ist. Wir alle — ich rede von der Generation, die bis 1900 die Schule besuchte — sind wohl im grundlegenden, einfachsten Verstehen wirtschaftlicher Dinge nicht so schlecht, sondern so gar nicht geschult worden, daß uns alle Voraussetzungen für die Auffassung gegenwärtiger Kulturverhältnisse fehlten, und vielen von uns vielleicht noch fehlen.

Man fürchte beileibe nicht, daß nun Wirtschaftslehre mit 2 Stunden in den Lehrplan eingefügt werden soll. Das hieße wieder, die Bedeutung der Stoffmenge im Bildungsverfahren zu überschätzen. Sondern formale Bildung ist gemeint, d. h. Öffnung der Augen, Belebung der Einstellung. Und dazu bietet der klassische, der neusprachliche und der historische Unterricht Gelegenheit genug. Auch ist bei dieser Forderung, daß man auf die elementaren Sinngebilde und die entsprechenden Elementarakte des Verstehens zurückgehen soll, keineswegs daran gedacht, daß nun eine öde Schematisierung des Verstehens nach Stufen oder „Gaben" stattfinden solle. Ich lege nur den Ton darauf, daß man nicht glauben möge, dieses Verstehen mache sich von selbst, nachdem die Schwierigkeiten des sprachlichen Verstehens überwunden seien; son-

dern dann fängt der eigentlich geistige Bildungsprozeß erst an. Der Bildungswert der Übung im sprachlichen Verstehen liegt unmittelbar nur auf logischem, genauer auf sprachlogischem und auf sprachpsychologischem Gebiet. Der Bildungswert der Geschichte — der alten und neuen — wie der Literaturen — der alten und neuen — liegt aber zuletzt in den inhaltlichen geistigen Zusammenhängen, die sie vermitteln, im Leben der Kunst, des Staates, der Religion, der Wirtschaft. Am sprachlichen Verstehen formt sich der Denker, der Gelehrte, der künftige Philolog; am inhaltlichen Verstehen außerdem noch der ganze Mensch. Denn im Verstehen weitet sich der Geist aus und wird sich seiner eigenen Maße und Gesetze bewußt. Und bis zu diesem Punkte wollen wir doch mit unseren humanistischen Bildungsmitteln, wo wir sie auch hernehmen, vordringen, d. h. bis zu den geistigen Formungen, an denen der Mensch sich gestaltet, bis zu den Kulturleistungen, die wieder Kulturverständnis und Kulturschaffen zu entbinden geeignet sind.

Wer z. B. aus eigener Anschauung nur das moderne Theater kennt, dem mag dadurch das Verständnis für den echten Sinn der Dramatik eher verschlossen als geöffnet sein. Irgendwo aber entspringt in der menschlichen Seele das ewige Grundmotiv handelnder Darstellung, anfangs geboren aus Religion und Kultus, verflochten mit Mythos, Tanz, Volksleben. Dieses Urmotiv gilt es, so herauszuheben, daß nun jede weitere konkrete Erfahrung bis in solche Tiefen hinabzittert. Alles was uns täglich umgibt, ist der Gefahr des Selbstverständlichwerdens ausgesetzt. Das „Selbstverständliche" aber wird nicht mehr verstanden. Oder wer denkt heut noch, wenn er von Wissenschaft redet, an dieses heilige, strenge Suchen, an das Staunen und Fragen, das den ganzen Menschen durchschauert? Statt dessen gibt es ja ein Privatkolleg von 4 Stunden, das auf nie gestellte Fragen die gleichgültigsten Antworten erteilt! An solchen Erscheinungen lernt man unendlich schwer den Sinn der Wissenschaft verstehen! Mit einem Wort: nicht die zeitlichen Ursprünge gilt es aufzusuchen — die sind oft dunkel und entstellt — sondern die geistigen Urphänomene, aus denen eine bestimmte Erlebnisgattung mit metaphysischer Leidenschaftlichkeit herausbricht. Nicht ihre angebliche Einfachheit, auch nicht ihre zeitliche Priorität machen die antike Literatur zur Schule des Verstehens geeignet, sondern die Echtheit, die Reinheit und die Tiefe, aus der dort die Geistesschöpfungen hervorgehen.

Allerdings lassen sich dieser Frage gegenüber zwei verschiedene Grundstandpunkte denken. Wie man sieht, ist hier auf die Heraushebung eines Allgemeinen, in verschiedenen historischen Epochen Wiederkehrenden das Schwergewicht gelegt. Mir wurde aber von einer für mich verehrungswürdigen Seite eingewandt, dies führe dazu, die Eigenart der historischen Erscheinungen zu verkennen. Man müsse das Fremde in seiner ganzen Unerreichbarkeit, in seiner beinahe Furcht erregenden Andersartigkeit zeigen, nicht aber den entstellenden Versuch machen, es „nahezubringen". Erst dann — so glaube ich im Sinne jenes Einwandes fortfahren zu dürfen — erst dann erfasse man die volle Individualität im Werdegang der Geistesformen, der an sich auch ganz andere, denkbare Gebilde hätte hervorbringen können; erst dann erfasse man die Vorgeschichte auch des modernen Geistes als eine durchaus individuelle Biographie.

Ich erwidere hierauf ein Dreifaches: 1. Es scheint mir allerdings für den höchsten wissenschaftlichen Standpunkt notwendig, die Gegenstände so weit von uns abzurücken, wie es der Geist der Objektivität und das Einleben gerade in einen ganz fremden Lebensstil erfordert. Aber ich füge 2. hinzu: wie soll es zu dieser letzten Feinheit kommen, wenn noch nicht einmal die groben Umrisse richtig gezeichnet sind? Für die Stufe des Schulunterrichtes handelt es sich unbedingt darum, die Organe des Verstehens erst einmal zu öffnen, damit überhaupt die einfachen Grundlinien geistigen Lebens heraustreten. Ehe die letzte Schwingung eines lyrischen Gedichtes herausgebracht werden kann, muß die lyrische Stimmung überhaupt erzeugt sein — kein selbstverständlicher Gedanke, da in der Schule so leicht alle Poesie „didaktisch" genommen wird. Oder: ehe man Lessings persönlichste tragische Altersweisheit ganz verstehen kann, muß man erst einmal die Parabel von den drei Ringen nach ihren theoretischen, moralischen und allgemein religiösen Grundlagen erfaßt haben. Genau genommen also handelt es sich nicht um zwei verschiedene Standpunkte, sondern um Grade und Stufen ein und derselben Aufgabe. 3. In einer letzten Hinsicht aber muß ich an der Behauptung jener typischen Grundzüge festhalten. Denn könnten wir nicht bei den historisch verschiedenen Geistesäußerungen die Zugehörigkeit zu feststehenden großen Sinnrichtungen voraussetzen, so bliebe uns die Erscheinung überhaupt unverständlich. Sie mag aber noch so singulär sein: in dem Augenblick, wo wir ihren

Gehalt innerlich durchdringen, ist sie mit irgendeiner Seite unseres modernen Geistes zur Deckung gebracht, und der Punkt ist gefunden, wo eine Identität des Wesens zwischen dem vergangenen und dem heutigen Leben besteht.

Gerade auf diesem Heraustreten aus sich und dem Wieder-in-sich-Hineinnehmen, auf der Ausweitung und der Aneignung beruht die bildende Kraft des Verstehens. An solcher Geistesarbeit, die mehr ist als logisch richtiges Übersetzen und Interpretieren, wird man stark und groß. Man wird es um so mehr, je stärker die Urphänomene sind, mit denen man in Berührung kommt. Aber dieser Gesichtspunkt liegt schon nicht mehr in der bloßen Ebene des Verstehens, sondern er betrifft ein Werterlebnis, das in und mit dem Akt des Verstehens aufblitzt. Dies ist ein neues Moment, und vielleicht schon etwas, das man geneigt sein könnte, prinzipiell jenseits der Grenzen des Wissenschaftlichen anzusetzen.

III. Es bleibt mir somit ein dritter und eigentlich der belangvollste Punkt zu erörtern, nämlich die Frage, ob sich das Verfahren der Geisteswissenschaften, der historischen und systematischen, auf das Verstehen beschränkt, oder ob der Forscher selbst auch Stellung nehmen darf, ob er Werturteile aussprechen und über die Werthöhe der von ihm behandelten Objekte eine Meinung haben darf. In der Tat die ernsteste und schwerste Frage, die auch pädagogisch, wie wir sehen werden, von den wichtigsten Konsequenzen ist.

Sie ist bisher merkwürdigerweise nur auf dem Boden einer einzelnen Geisteswissenschaft ausdrücklich behandelt worden; aber sie besteht für alle und ist für alle gleich brennend. Im Jahre 1913 stellte der Ausschuß des „Vereins für Sozialpolitik" als Hauptthema zur Diskussion die schon vorher von vielen Wirtschaftstheoretikern gestreifte Frage nach der Zulässigkeit der Werturteile in der Nationalökonomie.[26]) Damals vertrat Max Weber den Standpunkt, daß die Wissenschaft als solche keine Werturteile zu fällen habe. Sombart schloß sich ihm an, wie schon früher Pohle sich in ähnlichem Sinne geäußert hatte. Auf dem entgegengesetzten Standpunkt stand Schmoller und der größere Teil der Schmollerschen Schule. Auch von mir lag ein Gutachten für die Berechtigung der Werturteile vor, an dessen Grundgedanken ich festhalte, wennschon ich inzwischen

mancherlei gelernt zu haben glaube.[27]) Max Weber hat seinen Standpunkt ausführlicher in einem Aufsatz im Logos 1917: „Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" und zuletzt noch allgemeiner 1919 in seinem Münchner Vortrag „Wissenschaft als Beruf" begründet. Ich knüpfe an seine Ausführungen an, denen ich zum großen Teil zustimmen kann, bis eben auf den entscheidenden letzten Punkt.

Auch Max Weber sieht in dem Verstehen oder der sinnhaften Deutung das Grundverfahren der Geisteswissenschaften. Die Geschichte habe die Aufgabe, das tatsächliche Geschehen — abgesehen von den Grenzen des unverstehbar Schicksalhaften — als ein sinnvolles tatsächliches Sichverhalten zu deuten. Die systematischen Geisteswissenschaften aber hätten allein über die technisch-zweckmäßigen Mittel für Ziele zu urteilen, über deren Wertgemäßheit und Bejahung die Wissenschaft selbst nicht mehr entscheiden könne. So setze z. B. die Wirtschaftswissenschaft den Zweck der Rentabilität voraus, ohne ihn selbst zu diskutieren. Sie erörtere nur die verschiedenen Wege, die kausalgesetzlich zu diesem Zweck hinführten, und die etwaigen ungewollten Nebenerfolge, die sich ebenso kausal bei dem einen oder anderen Wege ergäben. Bei dieser kausalen Erörterung des „Zweckrationalen" spiele die psychologische Deutung des Verhaltens eine sehr wichtige Rolle[28]); es sei auch notwendig, Typen solchen Verhaltens aufzustellen, um so zu allgemeinen Gesetzlichkeiten der Zusammenhänge zu gelangen. Oder mit einem noch konkreteren Beispiel: der Professor der Nationalökonomie hat in der Frage „Schutzzoll oder Freihandel" zwar 1. die beiden Wertstandpunkte zu beschreiben, die dem Ideal der gebundenen und dem der freien Wirtschaft zugrunde liegen, 2. Schutzzoll und Freihandel als technische Mittel zu diesem oder jenem Ziel nacheinander zu erörtern, 3. ihre (ungewollten) Nebenwirkungen zu ergründen. Er hat aber als Gelehrter nicht das Recht und auch gar keine wissenschaftlichen Maßstäbe, um den einen Wert (in diesem Fall einen ethisch-politischen) zu bejahen, den anderen zu verwerfen. Dies ist vielmehr nach Weber Sache „praktischer Wertungen", es ist Sache des Glaubens und der persönlichen politischen Ideale. In den Bereich der Wissenschaft gehören solche Werturteile nicht. Um auch ein Beispiel aus einem anderen Gebiet zu berühren: die Kunstwissenschaft kann nach dieser Auffassung zwar

darüber urteilen, ob die technischen Mittel zu einem vorausgesetzten Kunstwollen mehr oder weniger angemessen (vollkommen, fortgeschritten) seien. Aber dies Kunstwollen selbst unterliegt keiner wissenschaftlichen Kritik: hier beginnt die Grenze und das Recht des unmittelbar Lebendigen. Und es gibt viele Götter, zu denen man beten kann.

Nehmen wir alle Aufgaben zusammen, die noch unter die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft fallen, so sind es bei Weber folgende fünf: 1. die überhaupt in einer Frage möglichen Wertstandpunkte (Weltanschauungen) nebeneinander darzustellen und jede auf ihre innere Konsequenz (!) hin zu prüfen; 2. Tatsachen, vor allem auch „unbequeme Tatsachen", sehen zu lehren; 3. technische Mittel zu vorausgesetzten Zwecken kausalgesetzlich abzuleiten; 4. auf ihre (unbeabsichtigten) Nebenerfolge hinzuweisen; 5. Arbeitsmethoden zu übermitteln. Ohne Zweifel ist das Mittelstück für diesen Positivismus der objektiven Möglichkeiten (Chancen) das Wesentliche: Wissenschaft soll Technik ermöglichen (savoir pour prévoir). Sie soll die „Entzauberung der Welt" bewirken, und zwar durch „Kenntnisse über die Technik, wie man das Leben, die äußeren Dinge sowohl wie das Handeln der Menschen, durch Berechnung beherrscht". Worin man aber die geltenden Werte des Lebens sehe, von denen zuletzt die Wahl der Ziele abhängt, das ist nicht mehr Wissenschaft. Hier endet die Theorie, und es beginnen — „praktische Wertungen".

Ich will zu diesem Ausdruck, der unverkennbar bei Kant in der Trennung des Theoretischen und des Praktischen (des Wissens und des Glaubens) vorgebildet ist, sogleich bemerken, daß ich ihn für irreführend halte. Denn es ist für die wissenschaftliche Zulässigkeit einer Wertung ganz gleich, ob sie zu Handlungen führt oder nicht; genug, daß sie als ein Urteil vollzogen wird, das die Setzung (Anerkennung) oder Nichtsetzung (Verwerfung) eines Wertes ausspricht. Urteile, in denen Werte als solche gesetzt werden, die auf Grund einer Wertungsgesetzlichkeit Anerkennung fordern, nennen wir Normen. Das Handeln nach diesen Normen liegt natürlich auf einem anderen Brett als die Anerkennung. Mehr als die Setzung von Normen in Gestalt von Urteilen wird gerade der Vertreter der Wissenschaft auch nicht für sich beanspruchen.

Was folgt nun aus dem Weberschen Standpunkt für die Be-

handlung der Geisteswissenschaften? Es folgt daraus zunächst für die Geschichtswissenschaft, daß sie nur die tatsächlichen Vorgänge zu verstehen, zu erzählen und kausal zu erklären hat, daß aber jedes Urteil über Niveauunterschiede im vergangenen Geistesleben unterbleiben muß. Daß uns das perikleische Zeitalter schöpferischer erscheint als das hellenistische, ist Sache des Gefühls und bleibt auch Sache persönlichen Gefühls. Daß Goethe ein Mann von anderem Ausmaß war als Opitz, geht den Historiker nichts an. Für ihn bleibt alles in dem gleichen Niveau von Erscheinungen, die wissenschaftlich erledigt sind, sobald sie verstanden sind. — Man kann nicht leugnen, daß dieser Standpunkt äußerlich mit der Wandlung übereinzustimmen scheint, die etwa in der klassischen Philologie seit dem Neuhumanismus stattgefunden hat. Die sog. Antike wird heut nicht mehr als eine Norm, als ein Ideal aufgefaßt, sondern als eine Kultur, deren Entwicklung viele sehr verschiedene Epochen umfaßt. Die sog. klassische Epoche gilt nicht mehr als absolute Höhe; der Hellenismus nicht mehr als Verfallszeit, sondern als eine andersartige historische Epoche. Gerade diese streng historische Einstellung, so könnte man sagen, habe ja Wilamowitz glänzend durchgeführt und ihre praktische Auswirkung durch sein „Griechisches Lesebuch" ausdrücklich bekräftigt. Gewiß, man fühle oft genug, daß ihm Troer und Tyrer doch nicht ganz gleich gelten, daß er Plato für einen Gipfel hält und Xenophon für einen deus minor. Aber dies sei auch bei ihm nur Sache der persönlichen Gefühlsentscheidung, und nach Gründen dürfe man da weiter nicht fragen.

Betrachten wir andrerseits die Folgen des Weberschen Standpunktes für die systematischen Geisteswissenschaften, so scheint auch da zunächst alles zu stimmen. Allerdings: jede von ihnen setzt eine Wertklasse an die Spitze und fragt dann nach den gesetzlichen oder typischen Wegen, die damit zu ihrer technischen Verwirklichung gefordert sind. Aber das könnte nur ein methodischer Kunstgriff sein. Jede dieser Wissenschaften gibt, um mit Kant zu reden, nur hypothetische Imperative: **Wenn** du diesen ökonomischen Wert oder diesen ethischen Wert bejahst, so sind jenes die dazu verordneten Mittel und Wege. Aber **ob** du dies tust, ist Sache deiner persönlichen Lebensentscheidung. Bist du etwa Pazifist, so mußt du die und die wissenschaftlich feststellbaren Mittel ergreifen. Keine Wissenschaft jedoch

kann dir vorschreiben, gerade dieses Ideal zu haben; die Wissenschaft würde dir auch erlauben, Imperialist zu sein. Bist du freilich Professor, so beschränke dich als solcher auf deine wissenschaftliche Amtspflicht. Die Prophetie und Demagogie (so sagt Weber für den Ausdruck der persönlichen Überzeugungen) erspare deinen Studenten, die in erster Linie etwas Positives lernen sollen. Außerhalb der Universität hast du Freiheit und kannst ebensogut für die „Frankfurter Zeitung" schreiben, wie für die „Deutsche Zeitung".

Dies alles scheint in schönster Ordnung. Vielleicht überkommt uns eine leise Wehmut, daß die Geisteswissenschaft, die in den Tagen von Fichte, Humboldt, Hegel ein Ethos haben durfte, nun nicht viel mehr ist als dort ein vom Verstehen verknüpfter Tatsachenbericht und hier eine Sammlung von technischen Regeln zu etwaigem Gebrauch, zunächst aber nur auf Vorrat. Doch dürfen solche Stimmungen nicht maßgeblich sein, wenn es Gründe gibt, die gegen sie sprechen. Ich will nicht verschweigen, daß auch ich in meinen Vorlesungen überwiegend so verfahre, daß ich die möglichen Wertstandpunkte in ihrer „inneren Konsequenz" so objektiv entwickle wie ich kann, meine persönliche Entscheidung aber ausdrücklich als solche kennzeichne. Die Gefahren, die darin liegen, wenn man als akademischer Lehrer nur seine Subjektivität aushaucht, verdienen die sorgsamste Beachtung. Nicht einmal der pädagogische Gesichtspunkt darf für die Behandlung der Gegenstände entscheidend sein. Man kommt sonst leicht zu einer Auffassung, wie sie etwa Ernst Krieck[29]) vertritt, und die man als „pädagogischen Pragmatismus" bezeichnen könnte: Er macht den Wert der Wissenschaft von ihrer „volkserziehenden Kraft" abhängig. „Wissen ist pragmatisch, ist vom Willen bedingt." — „Was fruchtbar ist, ist wahr." — „Die echte Bildekraft ist der Maßstab für den Wert der Wissenschaft." Von ganz anderer Seite herkommend, aber doch in ähnlichem Sinne fragt Erich v. Kahler[30]): „Hier ist unser Leben. Es hat diese und jene hohen Bedürfnisse. Ist das, was sich Wissenschaft nennt, geeignet, diesen unseren Bedürfnissen zu genügen und in welchem Grade? Davon hängt die Berechtigung seiner Existenz oder wenigstens der Rang seiner Existenz für uns ab." Ich verstehe und ehre die Motive solcher Äußerungen. Aber sie sind gänzlich abwegig. In demselben Augenblick, wo die Wissenschaft aufhört, zuerst nach der Wahrheit zu fragen, wo sie ein anderes „Bedürfnis" voran-

stellt als die Wahrheit, in demselben Augenblick hört die Wissenschaft überhaupt auf zu sein. Eine Pädagogik aber, die nicht von dem Willen beseelt ist, durch Wissenschaft in erster Linie Wahrheit zu geben, ist auch als Erziehungsmethode ein Schritt rückwärts. Wenn wir in der Wissenschaft Werturteile fällen, so müssen sie — das steht a priori fest — aus dem Geiste der Wahrheit heraus gefällt werden und nicht aus irgendeinem Bedürfnis nach Schönheit oder nach Gemeinschaft oder nach Erlösung.

Max Weber behält also durchaus recht, wenn er diesen Sinn für Objektivität voranstellt, und jeder Lehrer der Geisteswissenschaften sollte sich damit durchdringen, daß nicht nur die Wiedergabe seiner (politisch, ethisch, religiös usw. bedingten) Werturteile, sondern die Durchleuchtung der möglichen Grundstandpunkte überhaupt zu seinen wesentlichen Aufgaben gehört. Nur dadurch überwindet er übrigens auch den pädagogischen Mangel, ausschließlich für diejenigen zu sprechen, die ihm verwandt organisiert sind.

Es fragt sich nur, ob dies das letzte Wort ist. Zunächst muß das eine zugegeben werden, daß wir zurzeit die ausgebaute Werttheorie oder Kulturphilosophie noch nicht besitzen, die uns ewige Maßstäbe oder auch nur zeitlich für die Gegenwart individualisierte Maßstäbe einer Rangordnung der Werte lieferte. Hier muß eine empfindliche Lücke im Bestande der heutigen Geisteswissenschaften festgestellt werden. Aber aus dem Fehlen einer solchen Leistung folgt nicht, daß die Aufgabe selbst nicht bestünde. Ja, es kann an den Sätzen Max Webers selbst gezeigt werden, daß man über ihn hinausgehen muß.

Einen ersten Punkt freilich würde er nicht anerkennen. Für mich hingegen ist er von entscheidender Bedeutung. Es ist zwar zunächst nur ein methodischer Ansatz, wenn wir an die Spitze wirtschaftswissenschaftlicher Betrachtung den ökonomischen, an die Spitze politischer den politischen Wert setzen usw. Dort herrscht das Maximum des Nutzens als abstrakter Beziehungsmaßstab, hier das Maximum der Machtgewinnung. Was in den (historischen) Tatsachen davon abweicht, beurteilen wir durchaus innerhalb der betreffenden Wissenschaft als wertwidrig, und wir kritisieren damit nicht nur die gewählten Mittel, sondern oft genug die Nichtsetzung des Wertes selbst. So erklären wir Sätze und Rechnungen vergangener Zeiten für falsch; Programme von Staatsmännern für politisch wertwidrig; Kunstleistungen für ästhetisch

schwach. In methodisch verwandter Weise setzen wir aber auch für gegebene Kulturlagen auf Grund unseres einfühlenden Verstehens ethische Totalwerte, an denen wir den Wertwillen der Epoche selbst, nicht bloß ihre zweckrationale Technik messen. Wir wagen es, ganze Epochen als solche des Verfalls zu bezeichnen. Kurz, wir beschränken uns nicht einmal als Historiker auf die bloß verstehende Funktion, sondern wir legen auch einen normativ-kritischen Maßstab an, und die Besonderheit des historisch Verwirklichten hebt sich gerade gegen diese Leitlinien im Bewußtsein des Forschers charakteristisch ab. Noch deutlicher ist das Verfahren in den systematischen Geisteswissenschaften: Max Weber selbst hat den Begriff des Idealtypus geprägt und das Verfahren praktisch angewandt. Aber er bestreitet, daß bei der Konstruktion von Idealtypen irgendwie der Maßstab der „Richtigkeit" oder der Normgemäßheit maßgeblich sei.[31]) Deshalb wollen wir hierauf nicht das Hauptgewicht legen.

Ertragreicher aber sind zwei andere Erwägungen: die möglichen Wertstandpunkte sollen in ihrer inneren Konsequenz dargestellt werden. Was heißt das: konsequent werten? Liegt darin nicht die stillschweigende Voraussetzung, daß auch die Wertverfassung der Menschen eine gesetzliche Struktur hat? Und wenn die Wissenschaft diese noch nicht ergründet hat, so kann sie sie noch ergründen. Sie wird aber dabei notwendig von der bloßen Beschreibung zur Wertsetzung und zur Geltungsfrage übergehen müssen. Denn Vielheit der Wertstandpunkte bedeutet noch nicht ihre Zufälligkeit. Vielmehr folgt aus der Anerkennung verschieden konstruierter Menschentypen auch die Anerkennung, daß von verschiedenen Idealbildungen jede auf ihrem Boden streng normativ sein kann. — Jede Geisteswissenschaft hebt ein Wertgebiet abstrakt heraus. Aber über ihnen allen steht zuletzt das Problem der totalen Wertsetzung. Es ist kein anderes als — das ethische Problem, von dem sich zwar die Einzelwissenschaften dispensieren mögen, dem aber die wissenschaftliche Philosophie nicht aus dem Wege gehen kann. — Ferner: es soll „unbequeme Tatsachen" geben. Das kann doch nur heißen: unbequem für einen bereits dogmatisch eingenommenen Wertstandpunkt. Was sollte man nun aber von den „unbequemen Tatsachen", die die Wissenschaft aufzeigt, lernen, wenn nicht dieses Tatsachenwissen irgendwie fähig wäre, durch sein Eingehen in die bereits vorhandene Wertstruktur des Betrachters diese umzubilden? Ich muß mich kurz

fassen: Es ist das allgemeine Problem, ob wir durch Einsichten in Sachverhalte zu einer Veränderung unserer Wertsetzungen kommen können oder nicht; ob wir von unserem Wissen — zuletzt — eine ethische Umbildung erfahren können. Und diesen Satz bejahe ich allerdings. Ich fordere, daß es echtes, wahres, nicht aus voreingenommener Wertung geborenes Wissen sei. Ist es aber da, so liegt es in der Kraft der eingesehenen Wahrheit, in die Struktur unserer ganzen Persönlichkeit einzugreifen und ihr nachträglich (in gewissen strukturell bedingten Grenzen) eine andere Wertungsdisposition zu geben, als wir ursprünglich mitbrachten. Phänomenologisch gesprochen: Rein theoretische Urteile sind fähig, Wertungen zu „fundieren". Veränderung der theoretischen Fundamente bedingt eine Veränderung der fundierten Werturteile.

Ob diese Wertungen nun noch ausdrücklich zur Wissenschaft gerechnet werden, ist eine rein terminologische Frage, die ich übrigens bejahe. Denn Wertsetzungen erheben sich nicht nur über den verstehenden Geisteswissenschaften, sondern sie treten schon in den Prozeß des Verstehens als Beziehungspunkte mit ein. Die Hauptsache aber bleibt: Alle jene geisteswissenschaftliche Arbeit, die historische und die isolierend-systematische, ist für die Gestaltung unseres Wertlebens nicht gleichgültig, sondern mit unseren wissenschaftlichen Einsichten bildet sich auch unser Wertbewußtsein um, läutern sich unsere Ideale, berichtigen sich unsere Normen. Je objektiver wir Wissenschaft zu treiben bemüht sind — und diese Objektivität ist freilich bei den Geisteswissenschaften durch die mitgebrachte Struktur der Persönlichkeit perspektivisch bedingt —, um so tiefer greift die Kenntnis der Tatsachen und Gesetze in unsere lebendige Wertverfassung ein, um so mehr bildet und formt uns die Wissenschaft.

Dies also ist der Punkt, an dem ich über Max Weber hinausgehe. Zwei Extreme sind gleich unerträglich: der Geisteswissenschaftler als ganz wertfreier Registrierapparat, und der Forscher cum ira et studio, der unter dem Namen Wissenschaft nur seine Subjektivität ausströmen läßt. Jener, der da forderte, daß ihm die Wissenschaft eine Julia machen solle, verlangte zuviel von ihr.[32]) Aber für eine Geisteswissenschaft, die auf die Einstellung zum Leben gar nicht zurückwirkt, danken wir. Gewiß hat Weber recht, wenn er betont, daß die Werturteile aus einer grundsätzlich anderen Funktion als das Verstehen erwachsen, und die Methodenlehre soll beides auseinanderhalten. Aber

beides wirkt doch im lebendigen Verhalten so stark zusammen, daß W. v. Humboldt behaupten konnte, man verstehe einen Menschen erst, wenn man ihn an seinem Ideal und am Menschheitsideal überhaupt messe. Mindestens also komme ich auf meine vermittelnde Formulierung von 1913 zurück. Will man Werturteile selbst nicht mehr wissenschaftlich nennen, so bleibt es dabei, daß Werturteile auf Grund von Wissenschaft erlaubt sein müssen. Und diese Werturteile sind von vornherein von anderem Schlage als die des Interessenvertreters oder des Parteimannes, des bloßen Lebenswillens oder des ethischen Instinktes: Sie stammen aus einem objektiv gestimmten, geläuterten und vertieften Bewußtsein. In ihnen aber offenbart sich die lebenformende Kraft der Geisteswissenschaft. Es ist unmöglich, ihren Faden vorher abzuschneiden, ehe sich diese zweite, über dem nachschaffenden Verstehen aufgebaute Funktion ausgewirkt hat. Wir treiben Geisteswissenschaft nicht nur, um zu verstehen, sondern auch, um uns an den erkannten Formen des Menschentums zu formen, um uns an Kulturgebilden zu bilden, an den Wertschöpfungen der Vergangenheit unsere eigene Schöpferkraft zu stärken und zu läutern. Der Universitätsprofessor zerfällt daher nicht in zwei Hälften: den erlaubten, öffentlich bezahlten Forscher und den verbotenen, privaten Propheten. Sondern er ist und sei ganzer Mensch, bei dem der Wert der Wahrhaftigkeit das ganze Wertleben durchdrungen habe, die ganze Persönlichkeit sehend, den ganzen Geist schöpferisch gemacht habe. So dachte Fichte. Die Inhaber einer „seltenen Wisserei" sind auch willkommen. Aber erst durch eine Zutat philosophischen Öles vollendet sich die Weihe. Ja, man muß sich klar darüber werden, daß schon in den Voraussetzungen jeder Wissenschaft Philosophie steckt, daß sie nicht erst nachträglich hineingebracht wird. Weltanschauung und Wissenschaft sind nicht völlig auseinanderzureißen.

Die Anwendung auf die pädagogischen Probleme ergibt sich von selbst. Geisteswissenschaft ist nicht nur die Kunst des Verstehens, sie ist auch Wertwissenschaft. In die Schule aber bringen wir sie nicht nur wegen ihres Tatsachengehaltes, sondern wegen ihrer geistformenden Kraft, und nach diesem Ziel muß daher die Auswahl mitbestimmt sein. Darauf beruht ein sehr folgenreicher Unterschied zwischen Universität und Schule.[33]) Die wissenschaftliche Grundidee der Hochschule

äußert sich darin, daß ihre Lehrer zuerst auf den Geist der Objektivität und Wahrheitsforschung verpflichtet sind. Auf dieser Grundlage mag ihnen (im Bunde mit ihrer persönlichen Anlage) die Weltanschauung erwachsen, die ihr kritisches Gewissen von ihnen fordert. Hingegen ausgesprochene Weltanschauungsprofessuren sind und bleiben eine Durchbrechung der echten Universitätsverfassung, auch wenn sie heut bei den Parteien beliebt zu sein scheinen. Sie sind aus dem Erziehungsgedanken, nicht aus dem reinen Wissenschaftsgedanken geboren. An der Universität soll Weltanschauung — der Idee nach — Resultat eines wissenschaftlich orientierten Selbsterziehungsprozesses sein, nicht Voraussetzung. Hingegen auf der Schule liegen die Dinge anders. Hier hat der Erziehungsgedanke ein Recht, und die Auswahl der Stoffe erfolgt nicht rein nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten, sondern zugleich nach dem Gesichtspunkt ihrer normativen, wertbildenden Kraft. Damit kommt der gebundene Weltanschauungscharakter in jede Schule hinein, die von einem Bildungsideal aus organisiert ist. Und jeder weiß, welche schweren pädagogischen Verantwortungen, welche organisatorischen Antinomien damit verbunden sind. Aber das hier in Frage kommende Alter ist zu jung, als daß man alles auf Selbsterarbeitung des Lebensstandpunktes ankommen lassen könnte. Auch hier wieder lassen sich zwei Extreme denken: Entweder wir verzichten in der Gestaltung der Schulen auf jede pädagogische Wertsynthese und versuchen Max Webers Positivismus der Tatsachendarbietung durchzuführen. Angenommen, diese Selbstentäußerung gelänge dem Lehrer, so würde die Jugend zu beklagen sein, die sich einem gleichförmigen Niveau angeblich gleich wertvoller Geistestatsachen gegenüber fände, ohne doch schon die Reife zu eigener Wahl zu besitzen. Eine solche frühe Isolierung der reinen Wissenschaftsfunktion ist gegen jeden biologischen Instinkt. In Wahrheit ist der Jugend der Schulen und selbst der der Universitäten heute schon der bloße positivistische Intellektualismus unerträglich, aus dem aller Ideengehalt und alle Wertsynthese verflogen zu sein scheint. Sie bäumt sich gegen diesen Historismus und Psychologismus auf. Sie will nicht nur verstehen, sie will auch zu Höhen der Wertbildung emporsteigen. Sie will nicht nur vom Menschlichen Kenntnis nehmen, sondern sie will es in schöpferischen Hochgestalten vor sich sehen. Sie will „Großes erleben".

Nun aber die andere Seite: Es ist unmöglich, den Gehalt unserer

differenzierten Kultur in einer einzigen, für alle verbindlichen Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Die Ideale müssen sich differenzieren mit der wachsenden Verschiedenheit der geistig-sozialen Schicht und der Seelenstrukturen, aus denen sie hervorgehen. Nie wieder werden wir zu jener Uniformität zurückkehren, an die der Rationalismus glaubte und die vielleicht in der Blütezeit des Neuhumanismus wenigstens für die führenden Schichten noch annähernd erreichbar war. Es gibt kein einheitliches Bildungsideal, sondern nur einen Kampf der Bildungsideale. Jede lebendige Weltanschauung aber strebt, sich als Bildungsideal zu setzen und die staatliche Schule zu erobern. Zumal in der heutigen, politisch erregten und zerklüfteten Zeit ist Gefahr, daß jede politische Partei ihr Lebens- und Staatsideal allgemeingültig setzen möchte. Wir beobachten heut, wie unter dem Einfluß dieser Strömungen z. B. die ganze Geschichtsauffassung umgedeutet werden soll, wie marxistische und idealistische, demokratische und aristokratische, nationale und internationale, jenseitige und weltliche Ideale miteinander ringen.

Es wäre der letzte Nagel zum Sarge unserer Nation, wenn auch die Lehrer Parteimänner würden. Deshalb und gerade deshalb müssen sie Männer der Wissenschaft sein und bleiben. Ihr persönlicher Standpunkt, der — schon vorgebildet in Herkunft, Geistesart und Entwicklungsgang — sich nicht auslöschen läßt, muß geläutert sein durch echte Geisteswissenschaft, d. h. durch umfassende Besinnung über die möglichen geistigen Strukturen und durch die Schule des Verstehens. Damit mündet unsere Erörterung wieder in das Strukturproblem ein. Denn es handelt sich jetzt um das Nebeneinanderstehen verschiedener Wertstrukturen. Wer durch wirkliche geisteswissenschaftliche Arbeit hindurchgegangen ist, wird natürlich nicht aufhören, er selbst zu sein. Aber er wird, um ein geeignetes Analogon aus der Astronomie herüberzunehmen, seine persönliche Gleichung kennen und seine Stellung im Ganzen des gegenwärtigen Geisteslebens richtig beurteilen. Das Goethesche Wort: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, wie alle Kräfte zusammengenommen die Welt" wird ihn bescheiden und duldsam machen, ohne ihn doch innerlich zu relativieren, d. h. des Glaubens an seine eigentümlichen Kräfte zu berauben.

Aber es handelt sich nicht nur um die Lehrer und um ihre persönliche Wertstellung. Sie selbst sind eingegliedert in große histo-

rische Bildungszusammenhänge, die als geistige Mächte wirken und in dem nationalen Schulsystem organisiert sind. Bilden kann sich der Mensch nicht an dem, was erst sein soll, sondern nur an historisch gegebenen Formungen von Menschentum und Kultur, mag es auch sein letztes Ziel sein, schaffend über die erreichten Stufen hinauszuschreiten. Eine Revolution kann Staatsformen umwerfen und soziale Umschichtungen bewirken: neue geistige Bildungsmächte kann sie nicht von heute auf morgen erzeugen, sie kann höchstens neue Wurzeln in den alten historischen Grund hinabsenken.[34]) Kenntnisse kann man sammeln auch an der Natur und der gesellschaftlichen Umgebung. Aber eine Formung des Menschentums in seinem Innern erlangt der Mensch nur durch historische Bildungsmächte, nur im geistigen Umgang mit bereits geprägtem Menschentum. Selbst wenn es möglich wäre, in der Wissenschaft den Gesichtspunkt der Wertunterschiede oder den des Geformten und des Ungeformten gänzlich auszuschalten: – für die Bildung des Menschen sind eben diese Wertungen entscheidend. Wir suchen aber heut nicht mehr die unbestimmte Humanität des sogenannten harmonischen Menschen, sondern wir durchleuchten die Geschichte nach ganz bestimmten Gestalten des Menschentums. Es dürfte und sollte keine Schulform existieren, die nicht in ihrem Hauptstamm und in ihren Verzweigungen durch ganz bestimmte Bildungsgedanken organisiert wäre. Leider kann man nicht sagen, daß es heut so sei. Deshalb bedarf es der Besinnung auf die geschichtlich begründeten Bildungsmächte, zu denen sich jeder einzelne Typus bekennt, und auf die Wertstruktur, die gerade in seinem Bildungsideal bejaht wird.

Solcher historischen Kulturgipfel, unter deren fortwirkender Kraft sich noch heute Menschen zu formen vermögen, kennen wir in der deutschen Zone des abendländischen Kulturkreises drei: das griechisch-römische Altertum; das Christentum mit seinen Fortwirkungen in der christlichen Antike und im germanischen Mittelalter; endlich den deutschen Idealismus der Herder und Goethe, Kant und Fichte, Schiller und Humboldt. Zwischen diesen drei Bildungsmächten besteht Kampf von den Tagen an, wo sie zuerst aufeinandertrafen. Aber in ihrem Kampf liegt nichts Zerstörendes, sondern die ganze Lebendigkeit jener tiefen Kräfte und Erfahrungen, die, aus den Urquellen emporgestiegen, noch heute Licht und Sieg ausstrahlen. Solange es uns nicht gegeben ist, noch tiefer zu den „Müttern" hinabzusteigen, müssen diese Geistes-

welten immer neu verstanden und angeeignet werden. Schon deshalb kann ihr Gegensatz nicht zerstörend sein, weil alle drei Kulturschöpfungen in die historischen Fundamente unseres deutschen Geisteslebens unwiderruflich eingeschmolzen sind. Es gibt keine höhere Schulform, die eine dieser drei Bildungsquellen ganz ignorieren könnte. Sie alle sind Vorbedingungen für das Selbstverständnis der Gegenwart.[35])

Das aber sollte sich auch von selbst verstehen, daß eine deutsche Schule immer die entscheidenden Kräfte aus dem deutschen Idealismus ziehen müßte. Auch unser Christentum ist heut ein humanistisches und ein deutsch empfundenes Christentum. Auch die griechisch-römische Welt ist in der Schule nur da zur Auseinandersetzung unseres eigenen Wesens mit dieser zugleich verwandten und höchst fremden Kultur. Endlich: Auch die Beschäftigung mit der neuen angelsächsischen und der neuen französischen Kultur bezweckt keine Selbstentäußerung, sondern eine Selbstklärung. Es muß ausgesprochen werden, daß der Gehalt der klassischen deutschen Epoche noch nirgends in Deutschland ganz Leben geworden ist. Das Werk der Männer, die ich nannte, ist unausgeschöpft. Novalis — Hölderlin — Kleist, die drei deutschen Gemüter, fast sind sie Neuentdeckungen zu nennen. Denn es gehört eine unsägliche Reife dazu, um diese hochentfaltete Bildungskultur, für die die Griechen und Plato und Kant und Spinoza und Rousseau schon „Voraussetzung" sind, wirklich in sich aufzunehmen. Die Aufgabe besteht, und die Wege dazu müssen gefunden werden, wenn die allgemeine Verflachung und Geistesenterbung nicht fortschreiten soll.[36])

Aber ich muß sogleich hinzufügen, daß ich mir eine tiefere geistformende Bildung nicht denken kann, die sich auf die einheimischen Bildungsgüter ganz ausschließlich einengte. Nur in der Auseinandersetzung mit fremder Art gewinnt man die eigene Art. Und so kann ich nicht glauben, daß der ursprüngliche Grundgedanke des sogenannten Deutschen Gymnasiums ein fruchtbarer sei. Alle unsere höheren Schultypen sind deutsche Gymnasien, aber sie führen verschiedene Wege zum Deutschtum: das klassische Gymnasium den historischen Weg der Versenkung in die Antike; das Realgymnasium den Weg durch die neueren Kulturen (nicht bloß den Weg durch die neueren Sprachen!). In der Oberrealschule tritt die naturwissenschaftliche Seite am stärksten hervor. Um so mehr sollte sie das deutsche Bil-

dungszentrum pflegen und im Sinne der kantischen Denkweise betonen, daß auch die Naturwissenschaft eine Schöpfung des Geistes ist, das heißt aber: den wissenschafts*geschichtlichen* Weg nicht aus dem Auge verlieren.

Wir alle wissen, daß Realgymnasium und Oberrealschule nicht mehr um einen Lehrplan, wohl aber noch um die geschlossene Weltanschauung und Bildungsidee ringen. Die können natürlich nur aus dem deutschen Idealismus gewonnen werden. Einer neuen vierten Schulform bedarf es dazu nicht. Aber auch das alte Gymnasium muß sich immer von neuem auf seine ehrwürdigen Bildungswerte besinnen, sie verstehend und kritisierend mit der neuen Zeit auseinandersetzen. Denn die Stelle, an der das Feuer der Vesta lebendig gehalten werden soll, ist die jeweilige Jugend.

Sie selbst trägt die Sehnsucht nach den Hochgestalten des Menschentums in sich als eigensten, tiefsten Lebenstrieb: sie *will* das Leben verstehen, sie *will* ihm historisch folgen; aber sie will auch bei seinen wertschöpferischen, ewigen Gipfeln bewundernd und andächtig verweilen. In dieser Jugend den Sinn zu entzünden für die Struktur der Geistesformen, für Tiefe und Weite des Verstehens, für die Bildungsmächte, die von einer *produktiv* verstandenen Vergangenheit ausstrahlend uns selber formen, das ist die gemeinsame Aufgabe aller Philologen und Schulmänner.

ANMERKUNGEN.

1) Zur Vorrede vgl. Konrad Burdach, Renaissance, Reformation, Humanismus. Berlin 1918. Derselbe, Deutsche Renaissance. 2. Aufl. Berlin 1918. — Werner Jaeger, Philologie und Historie, Neue Jahrbücher 1916, I. Abt. Bd. 37. Derselbe, Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in dem Sammelwerk: „Vom Altertum zur Gegenwart", 2. Aufl. Leipzig 1921. Derselbe, Humanismus und Jugendbildung, Berlin 1921. — Eduard Spranger, Lebensformen, 2. Aufl. Halle 1921 (Schlußkapitel). Derselbe, „Von der ewigen Renaissance" in „Kultur und Erziehung", Gesammelte pädagogische Aufsätze, Leipzig 1919. Derselbe, Vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart, in „Vom Altertum zur Gegenwart"², Leipzig 1921. Derselbe, Die drei Motive der Schulreform, Monatsschrift für höhere Schulen 1921. Derselbe, Humanismus und Jugendpsychologie, Berlin 1922. — W. v. Humboldt, Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere. Gesammelte Schriften Bd. I. Berlin 1903. — F. A. Wolf, Darstellung der Altertumswissenschaft in „Wolf und Buttmann, Museum der Altertumswissenschaft" I. 1807.

In der Grundauffassung berühre ich mich nahe mit den Ausführungen von Albert Dresdner, Der Erlebniswert des Altertums und das Gymnasium, in „Neues Leben im altsprachlichen Unterricht", 3 Preisarbeiten, Berlin 1918. Jedoch möchte ich übereinstimmend mit Werner Jaeger betonen, daß es nicht auf das Vielerlei des Erlebens ankommt, sondern auf Tiefe, Echtheit und Nachhall. Das Wort „Erlebnis" bedeutet heut vielfach eine impressionistische Stellung zum Leben — im Grunde bleibt alles ästhetisch. Man wird im folgenden sehen, daß ich ganz bestimmte Strukturen des Erlebens im Auge habe und das Wort nicht als Schlagwort brauche. In dieser Hinsicht wirkten außerordentlich klärend die Ausführungen von Walther Kranz in der Pädagogischen Sektion der Jenaer Tagung (vgl. den Bericht). Nicht das ganze Altertum und nicht die ganze Kultur können wir in der Schule zum Erlebnis bringen, sondern nur einige Hauptgebiete. Diese aber sollen an die Erlebniswurzel rühren.

2) Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. 6. Aufl. München 1920. S. 139: „Geschichte wissenschaftlich behandeln wollen ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles .... über Geschichte soll man dichten." Bekenntnis zu Goethe: S. 69. — Morphologie: S. 63, 70, 144. Organismen: S. 29. Homologien: S. 8, 159, 207, 474. — Eine eigenartige, etwas schnell konstruierte, aber durch einen Instinkt für Geistestypen gleichfalls außerordentlich anregende Parallele zu Spenglers Morphologie der Kultur gibt der Forschungsreisende Leo Frobenius in einer kleinen Schrift „Paideuma", Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. München 1921.

3) Von Lamprecht vgl. vor allem: Moderne Geschichtswissenschaft. 2. Aufl. Berlin 1909. — Über das Zusammenwirken von historischer Schule und Positivismus: E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920, bes. S. 250.

4) Das Grundsätzliche s. in der Einleitung zum 1. Bande der „Völkerpsychologie", 1. Aufl. Leipzig 1900. Die „Elemente der Völkerpsychologie", Leipzig 1912, lassen den Gedanken einer „Entwicklungspsychologie" stärker hervortreten. In der Einleitung des Hauptwerkes fehlt dieser Ausdruck.

5) W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910. — Ich zitiere aus meiner Gedächtnisrede auf ihn (Leipzig, bei Ernst Wiegandt, S. 20) die mündliche Äußerung: „Was ist Wille? Was ist Gefühl? Struktur ist alles".

6) Friedrich v. Wieser, Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft, in „Grundriß der Sozialökonomik" Bd. I. Tübingen 1914; ein außerordentlich bedeutungsvolles Werk auch für die allgemeine geisteswissenschaftliche Methode.

7) Eduard Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 2., völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Halle 1921.

8) Die θεωρία ist nicht nur auf das gerichtet, was wir den Allgemeinbegriff nennen, sondern zugleich auf das Gestaltgebende und auf das Wertgebende. Sie ist also nach modernem Sprachgebrauch nicht bloß eine theoretische Einstellung, sondern zugleich eine ästhetische und eine religiöse. Schon durch diese eigentümliche Struktur des geistigen Lebensverhaltens ist es bedingt, daß für eine echte „Schau" das Wahre, das Gute und das Schöne ineinanderfallen, oder daß die Struktur der Welt zugleich als eine logische, ästhetische und wertdurchflutete aufgefaßt werden kann, wie später noch bei allen Neuplatonikern bis zu Fröbel hin. Das durch alle drei Gebiete hindurchgehende Gemeinsame ist der Gesichtspunkt des Maßes: das Mathematische und das Kosmische. — Vgl. F. Boll, Vita contemplativa, Heidelberg 1922.

9) Um nur die rohesten Unterschiede hervorzuheben, die sich in der politisch-soziologischen Auswirkung zeigen: Bei Kant stehen die freien Wesen nebeneinander als gleiche Exemplare einer und derselben Vernunftgattung; bei Humboldt sind sie „interessante Individualitäten" von ästhetischem Charakter; bei Schiller durchaus Kampfnaturen, die ihr höheres Ideenrecht gegen die vorgefundene Ordnung durchsetzen; bei Fichte (2. Periode) ebenfalls Ideenträger, in denen sich die Urkraft göttlichen Lebens abgestuft offenbart.

10) Der Begriff des Idealtypus stammt von Max Weber. Vgl. hierüber die methodischen Vorbemerkungen zu seiner Schrift: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte (= Grundriß der Sozialökonomik III, 1). Tübingen 1921; künftig kurz als seine „Soziologie" zitiert. — In der Verwertung des Begriffes weiche ich von Weber teilweise ab.

11) Soll der Ausdruck Struktur auch auf überindividuelle Kulturgebilde anwendbar sein, so muß seine Bedeutung dahin abgeändert werden: „Unter überindividueller Struktur verstehen wir ein in sich gegliedertes Ganzes von geistigen Wert- und Wirkungszusammenhängen, die zu einheitlichen Leistungen zusammengefaßt sind und ihrerseits als Glieder zu einem übergeordneten Leistungsganzen, der Kultur, in teleologischer Beziehung stehen."

12) Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 2. Aufl. Leipzig 1910.

13) Gustav Schmoller, Artikel: Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und -methode in Lexis, Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd. 8. 3. Aufl. Jena 1911. Auch seine früheren Schriften, besonders die Auseinandersetzung mit Menger.

14) Vgl. jetzt die großen Zusammenfassungen: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde. Tübingen 1920/1. Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften. Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Anast. Neudruck. Tübingen 1919.

15) Meine eigene Methode ist, wie man leicht erkennt, von dem Verfahren der klassischen Nationalökonomie stark beeinflußt, jedoch unter Verwertung der modernen idealtypischen Wendung. (F. v. Wieser: isolierend-idealisierende Methode.) In diesen Ansatz aber nehme ich die Verfahrungsweisen der historischen Richtung auf, indem ich 1. das betrachtete Hauptgebiet mit allen anderen Kulturgebieten in Wertbeziehung setze, 2. die historischen Individualisierungen hinzudenke.

16) Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1921. Erst nachträglich lerne ich ein neues glänzendes Beispiel für die Analyse historischer Geistesstrukturen kennen: C. Schmitt-Dorotić, Politische Romantik, München 1919.

17) Man vergleiche vor allem die darstellenden Einleitungen von Schmoller und Hintze in den Acta Borussica.

18) Mit Recht stellt Troeltsch, Histor. Zeitschr. Bd. 122, S. 417 ff. das völlige Fehlen des eigentlichen Entwicklungsbegriffes bei Weber fest: „Das wirkliche Eindringen in die innere Dynamik, Spannung und Rhythmik des Geschehens, in das Ineinander von Sein und Wert und dessen Wachstum, ist damit grundsätzlich ausgeschlossen."

19) Ernst Troeltsch, Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus. Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 23. Berlin 1919. — Über den Begriff einer historischen Dialektik, Histor. Zeitschrift Bd. 119 u. 120. — Dazu vgl. außerdem: Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie, Histor. Zeitschrift Bd. 122.

20) Felix Krueger, Über Entwicklungspsychologie. Leipzig 1915.

21) Näheres in meinem Anmerkung 1 zitierten Aufsatz: Vom Altertum zur Gegenwart[2], S. 75.

22) Die Lektüre von Jugenderinnerungen, die sich auf Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts beziehen, gibt davon einen überwältigenden Eindruck. Ich nenne, außer den allgemein bekannten, hier vor allem Eberty, Jugenderinnerungen eines alten Berliners, Berlin 1878, und Isolde Kurz, Aus meinem Jugendland, Stuttgart 1918.

23) Richard Meister, Die Bildungswerte der Antike und der Einheitsschulgedanke. Wien, Sophienbrückengasse 22, Selbstverlag 1920. Derselbe, „Lehrfächer und Wissenschaften" in der Zeitschrift Jugendarbeit, I 8. Wien 1921.

24) Aus der Literatur zum Problem des Verstehens nenne ich: Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik = Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. VII. Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. Leip-

zig 1907. Max Weber, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. Logos Bd. 4 und in der Einleitung zur Soziologie. Eduard Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Festschrift für Volkelt, München 1918. Derselbe, Lebensformen S. 365ff. Theodor Litt, Geschichte und Leben. Leipzig 1918.

25) Th. Litt a. a. O. S. 9: „Historisch verstanden wird also nicht nur die Gegenwart aus der Vergangenheit, sondern auch die Vergangenheit aus der Gegenwart; ja was verstanden werden soll, ist im Grunde weder die eine noch die andere, sondern das Innere, das in beiden Erscheinung wird." — S. 11: „Historisches Verstehen der Gegenwart ist nicht nur eine Synthese von Vergangenheit und Gegenwart, sondern ein vorwegnehmendes Deuten der Zukunft."

26) Die eingeforderten Gutachten sind als Manuskript gedruckt unter dem Titel: „Äußerungen zur Werturteilsdiskussion" 1913. Eine sehr vollständige Übersicht über die bisherige Literatur gibt Karl Eugen Nickel, Normative Wirtschaftswissenschaft. Berlin 1920. — Die beiden gegensätzlichen Standpunkte sind hier sehr gut und scharf entwickelt. Die eigene Lösung des Verfassers ist gänzlich verfehlt.

27) Über die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung etc. Bd. 38, 1914.

28) Über die Einteilung der Handlungen in zweckrationale, wertrationale, affektuelle und traditionale vergleiche Webers Soziologie S. 12. Logos, Bd. 7, S. 77: Wertungen betreffen nur den Rationalitätsgrad der Handlung.

29) Ernst Krieck, Die Revolution der Wissenschaft. Ein Kapitel über Volkserziehung. Jena 1920. Ebenso wie die in der nächsten Anmerkung genannte Schrift bringt diese den schärfsten Gegensatz zum Standpunkte Max Webers zum Ausdruck. S. 18: „Das Vorgeben völliger Objektivität, Wertfreiheit, Voraussetzungslosigkeit ist nur vornehm aufgemachte Schwächlichkeit, Verbergen der Impotenz, Verzicht auf Wirksamkeit." Vgl. auch S. 32, 42. So entschieden ich den Grundstandpunkt Kriecks als wissenschaftszerstörend ablehnen muß, so sehr erkenne ich manchen Tiefblick in seiner Schrift an und verstehe ich das Erlebnis, aus dem sie hervorgegangen ist: den tragischen Widerspruch zwischen zwei wertbetonten Grundmotiven, nämlich „des reinen Erkenntnisstrebens mit dem Tatwillen, der erkennenden mit der erziehenden Funktion". S. 52.

30) Erich von Kahler, Der Beruf der Wissenschaft. Berlin 1920. — Wissenschaft ist Erfassen der Einheit und der Einzigkeit. Den Kern spricht wohl der Satz aus: „Wissen hieß uns für jedes organische Gebild, für jede lebendige Einheit das Innehaben seiner tiefsten Form und seines Lebensgesetzes um des eigenen gesamten Bedürfens und Handelns willen." Allerdings, wie der Vf. S. 63 selbst andeutet, eine Verwechselung der Kunst mit der Wissenschaft. Die berechtigten Motive glaube ich in meiner Vorrede berührt zu haben.

31) Logos Bd. 7, S. 82. — Soziologie § 3, 2. — Weit richtiger scheint mir Th. Litt in der Kultur der Gegenwart I, 6[3]. Systematische Philosophie, Abschnitt Pädagogik, S. 281 ff. den Tatbestand des Verhältnisses von Sein und Wert zu beschreiben: „die Bestimmung des Sollens nicht unabhängig von der Erfassung des Seins, aber umgekehrt auch die Erfassung des Seins

nicht unabhängig von der Bestimmung des Sollens". — Ähnlich schon W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften Bd. II, S. 33ff.

32) Romeo und Julia III, 3.

33) Auch das Volkshochschulproblem hat in dieser Frage seinen Mittelpunkt.

34) Vgl. die ausgezeichnete Formulierung bei Th. Litt, Geschichte und Leben, S. 9.

35) Der alte Hegelsche Gedanke, daß in der Gegenwart alle früheren Stufen des Geistes aufbewahrt seien, bestätigt sich hier in neuer Wendung. Vgl. Litt, a. a. O. S. 166: „Wenn die Antike unserem historischen Erkennen so zugänglich ist, daß wir ihr geistiges Wesen innerlich nachbilden können, wenn wir das Schaffen ihrer Künstler, das Denken ihrer Weltweisen, das Gestalten ihrer Staatslenker in seinem inneren Sinne und seiner Folgerichtigkeit verstehen können, so spürt eben das Stück Antike, das in jedem Gliede der europäischen Kulturgemeinschaft lebt, das seelisch-Verwandte heraus, sobald es mit der Antike in Berührung tritt."

36) Als ich mein Buch über „Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee" schrieb, geschah es in der stillen Überzeugung, man könne den Ertrag des Neuhumanismus, der in seiner eigenen Lebensauffassung ganz an das Griechentum gebunden blieb, nun gleichsam aus der Seelenstruktur der so Geformten abnehmen und als eine Kultur von eigenem Recht fortpflanzen. Deshalb stand mir W. v. Humboldts „Theorie der Bildung" im Mittelpunkte. Und gewiß, jene drei Momente des Bildungsprozesses: Individualität, Universalität und Totalität, die sich wie Mittelpunkt, Radien und Peripherie verhalten, bleiben mir das innere Gesetz jedes Bildungsstrebens. In diesem Rahmen gibt es viele Wege der Bildung. Aber wenn ich glaubte, daß wir uns von den Griechen ganz frei machen könnten, so ging es mir ähnlich wie Paulsen mit dem Ertrag seiner „Geschichte des gelehrten Unterrichts": widerstrebend kam ich nicht los. Die Griechen sind uns heut etwas anderes, als sie für Humboldt und Herder waren. Aber sie sind uns noch etwas. Und wenn es zum Schluß erlaubt ist, persönlich zu sprechen: Unglücklich würde ich mich schätzen, wenn ich dies nicht hätte. Ich möchte mir die Welt nicht denken ohne die Grundworte der christlichen Evangelien; nicht ohne das Zeugnis der deutschen gotischen Dome. Aber ich mag sie auch nicht denken ohne Sokrates und Plato; nicht, weil ich Philosoph von Beruf bin, sondern um dessentwillen, daß es solche Menschen gab und daß wir mit ihnen auf der gleichen Erde wandeln dürfen, der noch heute die Sonne Homers scheint. Es hilft nichts, wir kommen nicht los. Gewiß: wir Menschen von heute wollen ganz wir selber sein. Aber gerade wenn wir es ganz sein wollen, dann hilft es nichts, wir kommen nicht los:

O lieber Pan und ihr Götter, die ihr sonst hier zugegen seid, verleiht mir schön zu sein im Innern, und daß, was ich Äußeres habe, dem Innern befreundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und solche Menge Goldes besitzen, wie ein anderer als der Mäßige gar nicht tragen und führen könnte. Bedürfen wir noch etwas anderes, o Phaidros? Ich für mich habe hinreichend gebetet.

Phaidros: Auch für mich bete dieses mit: denn Freunden ist alles gemeinsam.

Wilh. Diltheys gesammelte Schriften.

Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 2., unveränderte Aufl. Band II. Geh. M. 144.—, geb. M. 160.—

„Wer es noch nicht weiß, der kann aus Diltheys Forschungen erfahren, wieviel für unsere Welt die beiden Jahrhunderte bedeuten. Deutlicher und deutlicher zeigt sich seit kurzem, daß besonders im 17. Jahrhundert, dem vielgelästerten, oft ängstlich gemiedenen, der Deutsche des 18. und 19. Jahrhunderts sich vorbereitet hat, daß die Eigenart des deutschen Klassizismus und der Geist der Romantik in der Umgestaltung wurzeln, die dem Deutschen im 17. Jahrhundert zuteil geworden ist." (O. Walzel in d. Frankf. Ztg.)

Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Bd. IV. Geh. M. 152.—, geb. M. 168.—

„Aus allen Arbeiten leuchtet hervor, was W. Dilthey mit Meisterhand geübt hat: aus den toten Zeugnissen der Vergangenheit Menschen und Zeiten neues Leben einzuhauchen, so daß sie als leibhaftige Wesen uns gegenübertreten. Überall wird man die unvergleichliche Kunst der Einfühlung staunend bewundern müssen." (Münchener Neueste Nachrichten.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung: Bd. III. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Bd. V. Die geistige Welt. Bd. VI. Aufbau der geschichtlichen Welt. Bd. VII. Aus dem Nachlaß.

Weltanschauungslehre. Von Dir. Dr. H. Richert. [U. d. Pr. 22.]

Das Buch will der Jugend helfen in ihrer Weltanschauungsnot. Es will ihr keine Weltanschauung aufzwingen oder aufreden, nur ein Führer will es sein für den Aufstieg zu den erstrebten Höhen. Es zeigt darum, aus welchen Antrieben Weltanschauungen sich entwickeln, wie sie sich in Kunst, Wissenschaft und Religion äußern, mit welchen Methoden sie arbeiten und welche Typen philosophischer Weltanschauungen sich unterscheiden lassen. Schließlich will das Buch Wertmaßstäbe an die Hand geben, um die Fülle des Gedachten für die Gewinnung eigener Weltanschauungen fruchtbar zu machen.

Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst u. Philosophie v. Dr. R. Müller-Freienfels. Mit Abb. im Text und auf 5 Tafeln. Geh. M. 24.—. geb. M. 36.—

„Müller-Freienfels ist eine Persönlichkeit, die von jeher ihre eigenen Wege gegangen ist, ohne sich von den Traditionen einer besonderen Schule beengen oder von Modemeinungen beirren zu lassen; zur Zerfaserung des Geistigen bringt er das nötige Werkzeug mit: Blick die Menschen zu schauen, Freiheit sich ins psychische Detail zu tasten, sondernden Scharfsinn, umfassende Sicht über Alltag und Geschichte. Dazu schreibt er lebendig und belebend, so daß nicht nur der Gesinnungsgenosse, sondern auch der Gegner sich an der schönen und eigenartigen Gabe freuen wird." (Kantstudien.)

Des Menschen Sein und Werden. Schaffen und Schauen. Bd. II. 3. Aufl. Geb. M. 46.70. Auch in 2 Teilb. erhältl.: II. 1: Menschenleben. Leib und Seele, Lebensführung. Geb. M. 20.— II. 2: Geistesleben. Kultur, Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Religion. Geb. M. 26.70

Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. Hans Cornelius. 3. Aufl. Geh. M. 42.70, geb. M. 48.—

„Das ist das Schöne und Liebenswerte dieses Werkes, daß es ein nach Klarheit und Wahrheit ringender Geist nicht nur aus der Fülle seines Wissens, aus dem Reichtum seiner Erfahrung, sondern zugleich aus dem eigensten Sehnen und Hungern seines Erkenntnistriebes heraus geschrieben, daß man auf jeder Seite, in jeder Zeile beides spürt: den Reichtum und das Armutsgefühl eigenen Wissens, daß der Verfasser über seiner Materie steht und doch zugleich der warme Pulsschlag seiner Seele sie durchbebt." (Der Tag.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Riehl. 6. Aufl. Geh. M. 18.70, geb. M. 24.—

„Und wenn auch nicht alles populär geworden ist unter der Hand des Verfassers, so doch hinreißend lebendig. Es ist nicht möglich, die Fülle der Gesichtspunkte in den einzelnen Vorträgen auch nur anzudeuten. Wer das Buch einmal angefangen hat zu lesen, wird, wenn er auch nur leidlich interessiert ist für die Fragen, es nicht wieder aus der Hand legen. Es nimmt gefangen durch die edle Vertretung an sich interessanter geistiger Phänomene. Der Ehrenplatz, den es seit einer langen Reihe von Jahren in unserer deutschen Literatur einnimmt, ist begründet." (Theolog. Literaturblatt.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

